Das Prinzip der Hierarchie

Von

Georg Weippert

Hanseatische
Verlagsanstalt
Hamburg

Gedruckt in der Hanseatischen Verlagsanstalt A.-G., Hamburg und Wandsbek
Copyright 1932 by Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg
Printed in Germany

I. Teil
Grundlegung

Das Prinzip der Hierarchie

Zunächst einmal sollen alle nicht „atomistischen", nicht „mechanistischen" Systeme der Gesellschaftslehre als unter das „Prinzip der Hierarchie" fallend angesprochen werden. Othmar Spann hat diese Systeme unter den Begriff „Universalismus" zusammenzufassen versucht. Der Universalismus rückt aber die ganzheitliche, die organische Betrachtung so sehr in den Vordergrund, daß eine Reihe sehr entscheidender Systeme sich diesem Begriff nicht einfügen läßt. Die Bedenken, die sich gegen die ganzheitliche Auffassung als solche vorbringen lassen, sollen einstweilen noch zurückgestellt und in dem Kapitel „Universalismus oder Individualismus?" zur Sprache gebracht werden. Es wurde aber schon im Verlauf der einzelnen Darstellungen, so es sich als notwendig erwies, die charakteristische Schwäche der organizistischen und ganzheitlichen Lehrgebäude aufgezeigt. Es ist dies die Nichtberücksichtigung der Eigenwelt des menschlichen Individuums.

Gegenüber dem „Universalismus" soll also das „Prinzip der Hierarchie" ein weiteres Feld umfassen. Vor allem war es uns um die Einbeziehung auch jener Systeme zu tun, deren Ausgangspunkt zwar der Einzelmensch, das Individuum ist, ohne daß diese Gedankengebäude deshalb schon als „atomistisch", „mechanistisch", „individualistisch" bezeichnet werden könnten. Es kann nämlich der Mensch zum Ausgangspunkt genommen werden, ohne daß deshalb die Untersuchung in „Atomismus", in spezifischen „Individualismus" umschlägt. Es kann der Einzelmensch zum zentralen Problem der Gesellschaftswissenschaft erhoben werden, ohne daß nun das „Selbstinteresse", das „absolute Individuum", das „autonome Ich" zum Ausgangspunkt gemacht wird. Vom Einzelmenschen ausgehen heißt ja nicht, den beziehungslosen, isolierten Einzelnen, das unverbundene, selbstherrliche, willkürliche Ich zu alleiniger menschlicher Wirklichkeit machen.

Alle jene Systeme nun, die das „ständische Prinzip" vertreten, gleichgültig ob sie von der Ganzheit oder vom Einzelnen

ausgehen, rechnen wir unter die hierarchischen Systeme. Der Titel „Prinzip der Hierarchie" wurde dem Titel „ständisches Prinzip" deshalb vorgezogen, weil er als der umfassendere angesehen werden muß. Das „ständische Prinzip" ist auch innerhalb der menschlichen Gesellschaft nur eine Besonderung des Prinzips der Hierarchie. Auch über die Ständeordnung hinaus ist das Prinzip der Hierarchie in der menschlichen Gesellschaft wirksam. Dies kommt in dem Gedankengebäude der Platon und Aristoteles, am evidentesten aber bei Thomas von Aquino und Dante, zum Vorschein.

Das Prinzip der Hierarchie ist in philosophischer Hinsicht untrennbar vom Ordogedanken. Dem Prinzip der Hierarchie liegt die Vorstellung einer metaphysischen, einer absoluten und unumstößlichen Ordnung zugrunde. Dilthey stellt einmal („Einleitung in die Geisteswissenschaften") fest, daß das Prinzip der Hierarchie auf die Emanationsvorstellung weise, und tatsächlich ist für alle Emanationssysteme die hierarchische Ordnung typisch. Der Prozeß des Emanierens schafft die Ordnung. Dies gilt innerhalb der Antike unumstößlich von Anaximander bis Plotin. Der Prozeß des Emanierens ist ein Prozeß stufenweiser Verwirklichung, genauer: Verendlichung. Am Anfang steht das Höchste, am Ende das Geringste, am Anfang das Erhabene, am Ende das Sündenfällige.

Das Prinzip der Hierarchie ist ein kosmisches, ein Naturprinzip, denn die Emanationsvorstellung ist ihrem Wesen nach kosmisch, es liegt ihr der Vorgang des Gebärens, des naturhaften Werdens, des biologischen Ausgliederns zugrunde. Das Emanieren ist ein naturhaftes, ein kosmisches Ereignis, auch wenn es außerhalb der physischen Welt, im metaphysischen Bereich als unsinnliches Ausgliedern, Ausfließen, Abspalten gedacht wird. Das konsequenteste Emanationssystem der alten Welt ist das Plotins. Mit ungewöhnlicher Schärfe tritt hier das Prinzip der Hierarchie in Erscheinung. Der Ursprung alles Seins ist bei Plotin das Ur-Eine, von ihm geht der Geist aus und aus ihm quillt die Seele. Ur-Eines, Geist und Seele haben übersinnliche Existenz. Die Seele ist der Ursprungsort der Körperwelt, die wieder in Natur und erste Materie geschichtet ist. Nach der Vollendung des Entfaltungsprozesses ist der Kosmos eine strenge Ordnung verschiedener fest bestimmter Qualitäten. Die Hierarchie stellt eine qualitative Ordnung dar.

Es charakterisiert die Emanationssysteme, daß das Emanierte eine „Abschwächung" des Emanierenden ist. Das Ausgegliederte kommt unter das Ausgliedernde zu stehen, gerade hierauf geht die Stufenordnung letztlich zurück. Der Emanationsprozeß ist also ein stufenweises Herabsteigen. Das Niedere hat Existenz nur, weil ein Höheres sich — hegelsch gesprochen — „entäußert".

Die Emanationsvorstellung und das Prinzip der Hierarchie gehören ihrem Wesen nach dem antiken, orientalischen, „heidnischen" Gedankenkreis an. Der hebräisch-christliche Gedankenkreis hat der „Emanation" die „Schöpfung" gegenübergestellt. Das bedeutet gleichzeitig: an die Stelle des Immanenzprinzips tritt das Freiheitsprinzip. Während nämlich dem Emanationskreis die Vorstellung eigentümlich ist, daß das Emanierende das Auszugliedernde, das Erzeugnis dem Keime nach in sich trägt, schafft auf der anderen Seite der Schöpfer spontan, völlig frei nach seinem Willen. Nicht die Notwendigkeit naturhaften Werdens, sondern die Freiheit des Schaffens, das Vermögen Akte zu vollziehen, charakterisiert den hebräisch-christlichen Gott. Emanations- und Schöpfungsvorstellung sind — wie noch zu zeigen sein wird — als weltanschaulich-religiöser Hintergrund auch innerhalb der Gesellschaftslehre von eminenter Wichtigkeit. Innerhalb der Schöpfungsvorstellung fehlt nun das die Emanation charakterisierende stufenweise Herabsteigen und damit die „Hierarchie" antiker Prägung. Der Schöpfer, der Eine Gott, schafft alle Kreaturen in eigener Person. Alle Geschöpfe gehen also auf Gott selbst zurück. Im Bereich der Emanation aber ist das Ur-Eine nur für das erste Entlassene unmittelbarer, für alle übrige Existenz aber nur mittelbarer Ursprungsort. Vergleichen wir zur Verdeutlichung den Mythos von der Erschaffung des Menschen, wie ihn Platon im Timaios entwirft, mit dem biblischen Mythos. Nicht der Herr über den Kosmos, der Demiurg, setzt bei Platon den Menschen in die Welt, der Demiurg selbst erschafft nur die Götter, und erst diese machen sich an die Erschaffung des Menschen. Das „Gesetz der Abschwächung" ist also auch im platonischen Mythos feststellbar. Nach dem biblischen Mythos hingegen ist auch der Mensch, wie vorher schon die ganze übrige Kreatur, das Werk des Einen Gottes. Mit seinen eigenen Händen formt Gott den Erdenkloß.

Da nun im Schöpfungsbereich das Moment der Abschwächung fehlt, so fehlt hier auch das Hierarchiezeugende im eigentlichen Sinne.

Die Hierarchie steht ihrem inneren Wesen nach auf der Seite der Emanation und nicht auf der Seite der Schöpfung. Sie ist wesentlich ein Prinzip der Natur, nicht ein Prinzip der Freiheit.

Die antike Idee der Emanation erwies sich im Verlauf der Geschichte als so mächtig, daß sie in der christlichen Welt — meist sogar völlig ungeschieden — neben der Schöpfungsvorstellung weiter besteht. Speziell der Scholastik ist die innige Verschlingung der Emanations- mit der Schöpfungsvorstellung eigentümlich. Antike und christliche Gedankenbildungen werden teils bewußt, häufiger aber unbewußt, mit einander verwoben.

Je stärker der Gesichtspunkt der Ordnung des Kosmos in den Vordergrund rückt, desto näher liegt die Verwendung des Emanationsprinzips. Die Durchsichtigkeit der hierarchischen Ordnung ist nämlich auf dem Boden der christlichen Schöpfungstheorie einfach nicht zu erreichen, schon deshalb nicht, weil der Schwerpunkt hier im „Innen" liegt und nicht im „Außen".

Die Verknüpfung des Emanationsgedankens mit der christlichen Lehre führt stellenweise — wenn auch nur in der Theorie — zu einer „Paganisierung" des Christentums. Die Eigenart des christlichen Gottesbegriffes wird verwischt, der christliche Gott gerät bedenklich in die Nähe des antiken Ur-Einen, das heißt aber: die im biblischen Mythos gesetzte tiefe Kluft zwischen dem Schöpfer und der Kreatur wird zugeschüttet. In philosophischer Terminologie ausgedrückt bedeutet dies: Gott wird zur Substanz degradiert.

Das antike Ur-Eine ist nämlich wohl der Ursprung alles Seins, aber es ist nicht, wie der christliche Gott, das gänzlich Andere zu allem Sein, es ist nur dem Range nach verschieden von seinen Abschwächungen. Das antike Ur-Eine kann daher an die Spitze einer Substanzreihe gestellt werden, der christliche Gott aber nicht. Der Unterschied des Einen Gottes zu seiner Kreatur ist nicht rangmäßig festzulegen. Wird nun aber der christliche Gott emanatistisch aufgefaßt, so verschwindet die tiefe Kluft zwischen Schöpfer und Schöpfung und Gott wird zur höchsten Substanz.

Gehört nun auch das Prinzip der Hierarchie wesensmäßig dem Emanationsdenken zu, so ist, selbst bei radikaler Ablehnung der Emanationsvorstellung, die Gültigkeit des Prinzips der Hierarchie doch nicht aufgehoben. Das Emanationsdenken geht von der Annahme

aus, alles Sein sei Natursein. Für das Emanationsdenken gibt es nur Natur, die Freiheit kommt hier nicht zu ihrem Recht. Es wird hier also die menschliche Existenz völlig als Natursein begriffen. Die Emanationsvorstellung ablehnen heißt demnach, die Unterstellung nicht annehmen, alles Sein überhaupt sei Natursein. Das Prinzip der Hierarchie dagegen ablehnen hieße, die Ungleichheit der Natur nicht wahrhaben wollen. Das Prinzip der Hierarchie ist ein Naturprinzip, und sofern es Natur gibt, hat dies Prinzip Gültigkeit. Was den meisten hierarchischen Systemen der Gesellschaftslehre verglichen mit den atomistisch-mechanistischen auszeichnend gemeinsam ist, das ist die Berücksichtigung der Naturseite des Menschen. Der Mensch der atomistischen, mechanistischen Systeme jedoch ist nur eine Fiktion; der homo oeconomicus der klassischen Schule ist hierfür ein eindringliches Beispiel. Die Natur des Menschen wird innerhalb des Prinzips der Hierarchie anerkannt; soferne aber die hierarchischen Systeme verkoppelt mit dem Gedanken eines immanenten Weltzweckes auftreten, kommt hier die „Freiheit" des Menschen, die innere Welt der Entscheidung und Verantwortung zu kurz. Das Immanenzprinzip steht, wie schon angedeutet, auf der Seite der Emanationsvorstellung: schon der Keim trägt alle spätere Entwicklungsmöglichkeit in sich. Dem Immanenzgedanken liegt der Vorgang des naturhaften Wachsens und Werdens zugrunde. Da nun zwischen dem Prinzip der Hierarchie und der Emanationsvorstellung eine enge Verwandtschaft besteht, so ist es nicht verwunderlich, daß das Prinzip der Hierarchie so oft in Verbindung mit dem anderen Naturprinzip, dem der Immanenz, erscheint. Von den dargestellten Systemen sind die des Aristoteles, des Thomas von Aquin, des Dante und in gewissem Sinne auch das Hegelsche hierher zu rechnen. Daß bei Hegel schließlich die Antike siegt, obwohl gerade er die Sache des „christlichen Prinzips" vertreten will, hat in der inneren Verwandtschaft der hegelschen Dialektik mit dem Immanenzgedanken seine Ursache.

Das „christliche Prinzip", der Schöpfungsgedanke überhaupt, bringt die Anerkennung der Freiheit des Subjekts. Der Willensakt des Individuums erfährt seine Würdigung: Augustin hat in seinem Gottesstaat diesem Prinzip Geltung verschafft, indem er die Zugehörigkeit zur civitas terrena, bzw. zur civitas Dei, allein auf die Willensrichtung zurückführt.

Die drei Typen der Entwicklung der Gesellschaft und ihr Verhältnis zur ständischen Ordnung[1])

Was für die hierarchische Ordnung im allgemeinen gilt, gilt auch für die ständische Ordnung innerhalb der Gesellschaft: sie ist eine „natürliche", eine gewachsene Ordnung im Vergleich zu den künstlichen, zu den „gemachten", zu den konstruierten Ordnungen des Liberalismus und der Demokratie. Alle natürlichen Ordnungen innerhalb der Gesellschaft können wir als „Institutionen" bezeichnen, während alle künstlichen Ordnungen nur „Organisationen" sind. Der „Heiligkeit" der natürlichen Ordnung steht die bloße „Nützlichkeit" der Organisation gegenüber.

Die Ständeordnung ist eine „innere" Ordnung, eine Ordnung nach Wesens- und Sinngehalten, und der Wert, der dem einzelnen Stand zukommt, bestimmt seinen Rang. Die Organisation hingegen ist nur Summierung, Zusammenfassung und insofern „Scheinordnung". Zum Gedanken der Ordnung gehört die „Hierarchie", das Aufeinanderabgestimmtsein der einzelnen Teile, das Wertgefüge. Gerade das aber wird im Liberalismus außer Acht gelassen; die Organisationen denken nur an sich, sie sind ganz und gar „Partei".

Den Ausschlag innerhalb einer hierarchischen Ordnung gibt nicht die Zahl, nicht die Quantität und damit nicht die „Masse", sondern der „Rang" und damit die Qualität. Alle ständische Ordnung ist Ordnung nach Qualitäten und an der Spitze steht die höchste Qualität.

Beseitigung der ständischen Ordnung bedeutet immer auch ein Zerschlagen der Werttafel, ein Zersprengen des Wertgefüges und also eine Vernichtung der Ordnung überhaupt, denn wahre Ordnung ist hierarchisch, d. h. die Rangordnung der Qualitäten ist keine beliebige sondern eine fest bestimmte. Mit der Beseitigung der ständischen Ordnung wird also allemal auch die Unordnung schlechthin heraufbeschworen. Qualitäten, die ihrer „Natur" nach oben zu stehen haben, werden zu einem Schattendasein verurteilt, und Qualitäten, die sinnvoll wirksam sein können, nur auf einer unteren Stufe, setzen sich an die Spitze und wirken dort, ohne es zu wollen, zerstörend.

[1]) Die Ausarbeitung dieser Typenlehre soll einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben. Hier werden nur die Grundzüge dargelegt.

Je näher die menschliche Gesellschaft der Natur steht, desto zäher hält sie an der ständischen Gliederung fest. Die „Epoche der Gebundenheit" — wir wollen darunter das erste Stadium der gesellschaftlichen Entwicklung verstehen, die Zeit der Wirksamkeit vorwiegend naturhafter Mächte und des Glaubens an die Absolutheit der Ordnung — ist charakterisiert durch das ständische Prinzip. Die Epoche der Gebundenheit umfaßt nicht nur die „Frühzeit" einer Kultur. Die Hoch-Zeit der ständischen Ordnung und des Ordnungsgedankens überhaupt ist gerade das „Mittelalter". Man könnte die Epoche der Gebundenheit auch die Epoche des „noch-nicht-erwachten Bewußtseins" nennen; denn die Epoche der Gebundenheit ist mit dem Augenblick zu Ende, in dem das Bewußtsein beginnt, sich zu isolieren, sich zu verselbständigen, autonom zu werden. In der Epoche der Gebundenheit lebt der Einzelmensch gewissermaßen mehr in der Gemeinschaft als in sich selbst. Darum erscheinen ihm auch die vorgegebenen Vorstellungen und Meinungen seiner Umwelt als seine eigenen; das Ich ist ohne „Distanz" zu seiner Umwelt. Die charakteristische Haltung ist hier die „Ehrfurcht". In der Ehrfurcht hat das Ich das Gefühl der eigenen Kleinheit, und willig beugt es sich einer höheren Autorität, in deren Hand es sich glaubt. Dieser Glaube bewahrt das Ich ebensowohl vor Selbstüberschätzung und Hochmut, wie er das Gefühl des völligen Verlassenseins ausschließt.

Die Epoche des autonomen Ich, des erwachten und verselbständigten Bewußtseins, ist die Zeit der Auflösung der ständischen Ordnung. Die Epoche des „erwachten Bewußtseins" — das zweite Stadium der Entwicklung — ist eine Zeit völliger Denaturierung. Eine Zeit der Denaturierung des „Denkens" ebensowohl wie eine Zeit der Denaturierung des „Lebens". Die Epoche des erwachten Bewußtseins, die Epoche der Willkür des Ich, die Epoche des atomistischen „Individualismus" also, sieht ihre Aufgabe im Kampf gegen die „Vorurteile". Dem tieferen Blick enthüllt sich dieser Kampf freilich als ein Kampf gegen den Instinkt, als ein Kampf gegen die geheimnisvollen Kräfte der Natur. Die Epoche des erwachten Bewußtseins gefällt sich in der „Aufhebung" aller gewachsenen Ordnungen. In der Spätzeit der Epoche des erwachten Bewußtseins tritt dann an die Stelle der aufgehobenen Institutionen, zu denen die Stände zählen, die Organisation.

Aufklärung, Liberalismus, Sozialismus, Demokratisierung sind die großen geistigen Bewegungen innerhalb dieser Epoche. Dasselbe Prinzip, das die Wissenschaft dieser Zeit beherrscht — und diese Zeit ist die der „voraussetzungslosen" Wissenschaft — die Quantifizierung des Qualitativen, dasselbe Prinzip beherrscht auch das gesellschaftliche Leben. Der Qualitätsunterschied und sein gesellschaftlicher Niederschlag, die ständische Ordnung, wird als Klasse, Partei usw. in ein quantitatives Verhältnis gebracht. Steht am Anfang der Epoche des erwachten Bewußtseins die Sehnsucht nach der Selbstgesetzlichkeit des Ich, der Wunsch des Einzelnen nach unbeschränkter Freiheit, und als theoretischer Ausdruck dieses Verlangens die Verherrlichung der Willkür, des Selbstinteresses, so steht am Ende dieser Epoche der „Kollektivismus", der Untergang des Einzelnen in der Organisation, der das Ende überhaupt bedeutet. Der Kollektivismus ist keine Gemeinschaftsform, wie er keine „organische", keine „natürliche" Form ist. Er ist im schroffen Gegensatz zum Stand die Auswirkung eines rein technischen Prinzips; das Intellektuell-Zweckmäßige ist entscheidend geworden.

Der Epoche des erwachten Ich wollen wir als drittes Stadium die „Haltung der Erkenntnis" gegenübersetzen. Sie könnte auch als die „Heimkehr des erwachten Bewußtseins" bezeichnet werden, wenn dahinter nur nicht eine Identität mit dem Zustand der ersten Epoche gesucht wird. Muß die Epoche des erwachten Ich als eine Zeit des Übermuts, des Überschwangs, des Sturm und Drangs vor allem angesehen werden, eines Übermuts allerdings, der bis zur Selbstvernichtung, also zur Zersetzung der Gesellschaft fortschreitet, so die Haltung der Erkenntnis als eine Zeit der Reife, von der es aber durchaus nicht gewiß ist, ob sie geschichtliche Wirklichkeit wird. Denn die Haltung der Erkenntnis ist nur eine Möglichkeit. Sie ist ein Endzustand, der eintreten *kann*, aber nicht eintreten *muß*. Die Tendenzen der Epoche des erwachten Ich können sich als so übermächtig auflösend erweisen, daß es zur Haltung der Erkenntnis gar nicht kommt, oder aber es kann die Einsicht nur bei Einzelnen sein, denen sich aber die Macht versagt.

Trügen uns die Zeichen der Zeit nicht, so scheint es, als ständen wir eben an der Schwelle, an der ein Übertritt in die Haltung der Erkenntnis möglich ist. Noch nicht so sehr das Leben der Gesellschaft

als solches, als vielmehr die Stimmen Verantwortungsbewußter deuten darauf hin. Auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften sind neben einigen anderen die aus dem Kreis der „Blätter für die Kunst" hervorgegangenen Mahner zu nennen. Sie haben in einer kurzen Spanne Zeit das Qualitätsbewußtsein, den Sinn für Niveau außerordentlich gestärkt. Die Wiedererweckung des Qualitativen, das Gefühl für Distanz und Schichtung ging in erheblichem Maße von hier aus. Innerhalb der Sozialwissenschaften sind es Othmar Spann und seine Schule, die mit unermüdlichem Eifer gerade für das ständische Prinzip eintreten. Nimmt man die politischen Strömungen vor, so spiegelt ein wesentlicher Teil des im Faschismus vertretenen Programms diese Erkenntnishaltung wieder. Speziell auch in der Bewegung der modernen Charakterologie und Psychologie, von den Überspannungen des Bewußtseins weg hin zur Beachtung und zum Ernstnehmen des Unbewußten und weiter zur schließlichen Vereinigung der beiden zur Einheit der Person, kommt diese Haltung zum Ausdruck. Setzt doch die „Haltung der Erkenntnis" den Selbstfindungs- und Selbstwerdungsprozeß unbedingt voraus. Allen Unternehmungen des erwachenden Bewußtseins haftet hingegen die Unvollkommenheit des Noch-nicht-zu-sich-selbst-Gekommenseins an. Willkür wird noch mit Freiheit verwechselt. Das Selbstsetzungsvermögen wird hier auf Kosten der Natur mißbraucht.

Für die Erkenntnishaltung ist die Wiederentdeckung des hierarchischen und des ständischen Prinzips typisch. Das Lebensnotwendige, die Berücksichtigung qualitativer Unterschiede wird nicht mehr mißachtet. Die lebenstötende „Voraussetzungslosigkeit" wird aufgegeben, die Existenz bestimmter, nicht aufhebbarer Gegebenheiten wird anerkannt. Dem Gesichtspunkt der augenblicklichen Zweckmäßigkeit, dem Streben nach Augenblickserfolg steht nun der Gesichtspunkt der dauernden Bewährung gegenüber. Dies macht die Institution der Stände notwendig. Die ständische Ordnung ist niemals eine Lösung auf kurze Sicht. Das organisatorische Zusammenfassen ist eine Sache des Augenblicks, das ständische Ordnen eine Sache der Dauer.

Das Stadium eruptiver gesellschaftlicher Schichtverwerfungen ist das des erwachenden Bewußtseins; die Haltung der Erkenntnis dagegen ist konservativ, konservativ aber nicht infolge eines gebannt nach rückwärts blickenden Gesichtes. (Dieser zukunftsscheue

Konservativismus ist der Epoche der Gebundenheit eigen.) Die Epoche der Erkenntnis ist konservativ um der Zukunft willen. Nicht weil eine Institution aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragt, nicht weil sie von den Vätern stammt, nicht weil sie alt und ehrwürdig ist, wird an ihr festgehalten, sondern weil ohne die Institution die Zersetzung heraufschreitet, weil die Zertrümmerung der Institution den Untergang der Gemeinschaft bedeuten würde, wird sie bejaht. Je weniger Romantik zu den Institutionen führt, desto besser. Nicht so sehr aus dem Geiste der Bewahrung, mehr aus dem Geiste der Verantwortung stammt dieser Konservativismus. Die Haltung der Erkenntnis darf nicht schlechthin als ein Zurück zum Stadium der Gebundenheit angesehen werden. Zwischen beiden steht als tiefstes Erlebnis das Erwachen des Ich, und dieses Erlebnis formt auch noch das Gesicht der späteren Epoche.

Aus den zum Selbstsein, aus den zur wahren Freiheit gekommenen Individuen baut sich die Hierarchie der „zweiten Gemeinschaft" auf. Die „erste" in der Epoche der Gebundenheit verwirklichte Gemeinschaft liegt vor dem Erwachen zum bewußten Ich. Die erste Gemeinschaft steht auf der Seite des Blutes, der Notwendigkeit, des Schicksals, des Werdens. Die zweite Gemeinschaft steht auf der Seite der Freiheit. Sie hat die zu ihrer Freiheit gekommenen Individuen zur unbedingten Voraussetzung. Ohne einen solchen Grundstock kann sie nicht verwirklicht werden. Kommt der in der zweiten Epoche mit dem Erwachen des Ich einsetzende Selbstfindungsprozeß nicht zur Vollendung, so wird die Bildung der zweiten Gemeinschaft verhindert. Das Gemeinschaftbildende ist auf der letzten Stufe nicht so sehr die Natur als vielmehr der Geist, die Einsicht. Der Geist ist anderen Wesens als das Bewußtsein, als die Intellektualität; und neigt das Bewußtsein dazu, Ich-Bewußtsein, Individualitäts-Bewußtsein zu sein, also in die „Satanie der Verselbstung" einzumünden, so ist der Geist seinem Wesen nach vereinigend, Gemeinschaft setzend, das Verstehen heraufführend.

Das Einigende ist innerhalb der ersten Gemeinschaft der Blutsverband, die Familien-, Volks- und Rassenzugehörigkeit und die Ehrfurcht vor einem gemeinsamen Absoluten. Innerhalb der zweiten Gemeinschaft geht die Einigung über das zur Freiheit gelangte Ich. Das wirklich freie, das wirklich zu sich selbst gekommene Ich hat die

Willkür hinter sich gelassen, es ist aus der Sphäre des Bewußtseins, der Intellektualität, in die Sphäre des Geistes eingetreten. Während das Individuum in der ersten Gemeinschaft „kollektiv" empfindet, die zweite Stufe aber durch die Ichbezogenheit des Selbstinteresses charakterisiert ist, tritt in der zweiten Gemeinschaft die Kategorie des „Ich-Du", das „dialogische Verhältnis" von Mensch und Mitmensch in den Vordergrund. Das Verhältnis des Einzelnen zu den Institutionen und zur ständischen Gliederung ist in der Epoche der Gebundenheit ein naturhaft-notwendiges und autoritatives, in der Epoche der Erkenntnis ein freies, selbstgewähltes. Der Einzelne nimmt hier die Beschränkung bewußt auf sich. Zur Erkenntnishaltung gehört untrennbar die Bereitschaft zum Opfer.

Hegel hat das mit dem Erwachen des Ich veränderte Verhältnis zu den Institutionen klar erkannt, wenn er am platonischen Staat wie an den indischen Kasten kritisiert, daß die Idee der Besonderheit hier nicht zu ihrem Recht komme. Im platonischen Staat gehe die „Zuteilung der Individuen zu den Ständen" vom Herrscher aus, in den indischen Kasten sei sie der „bloßen Geburt" überlassen. Nach dem Erwachen des Ich darf die Zugehörigkeit zu einem Stand weder allein durch äußeren autoritativen Zwang, noch allein durch den Zwang des Blutes oder der Geburt herbeigeführt werden, die Subjektivität der zu sich selbst gelangten Person muß Berücksichtigung erfahren. Das wirklich zu sich selbst gekommene Ich ist sich seiner Grenzen voll bewußt und gliedert sich in Freiheit ein. Die letzte Instanz ist allen menschlichen Einrichtungen gegenüber das Subjekt. Der wahre Mensch darf sich seine letzte Entscheidung von keiner äußeren Autorität aufzwingen lassen. Muß er nach härtester Prüfung gegen eine Institution verstoßen, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als mit Luther die tragischen Worte zu sprechen: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen." Die letzten Dinge muß jeder mit sich selbst ausmachen.

Damit ist durchaus nicht der Willkür Tür und Tor geöffnet. Die Willkür ist verantwortungslos, sie ist eigensüchtig, ganz auf sich selbst gestellt; sie nimmt ihr Meinen, ihre Einbildungen, ihr Intellektgespinst wichtig, nicht die Erkenntnis; sie ist an der Oberfläche zu Hause, nicht in der Tiefe. Das sich verantwortende, das einer transzendenten Autorität gegenüberstehende Ich steht fern aller Willkür;

die Eigensucht hier ist gebrochen. Der Mensch wird nur frei durch den Selbstfindungsprozeß, durch die Erkenntnis des ihm Mitgegebenen und die Anerkennung dieser Gegebenheiten. In der Selbstfindung aber geht das Ich immer auch über sich hinaus, es entsubjektiviert sich, indem es zu sich selbst kommt. Das Subjekt macht, um ein Kierkegaardsches Bild zu gebrauchen, im Akt der Selbstfindung einen „Sprung". Es schwingt sich von der Sphäre des ichbezogenen Bewußtseins in die Sphäre des Geistes, es begegnet einer transzendenten Autorität, und zwar begegnet es dieser Autorität in sich selber. Diese überindividuelle Instanz im Subjekt hat mit dem „Gewissen" der christlichen Religion Ähnlichkeit.

Die christliche Religion, die das Recht der Subjektivität entdeckt hat, hat auch das Gewissen entdeckt. Und weil es so etwas wie ein Gewissen gibt, ist der Mensch „Person" und gibt es ein begründetes Recht auf Subjektivität, auf Selbstsein.

Das Prinzip der Hierarchie nun widerstreitet dem christlichen Prinzip der Subjektivität nicht. Auf der Seite der Freiheit, also auf der Seite der Subjektivität, hat die antike Metaphysik der Ränge eine christliche Entsprechung: das Auserwähltsein, das Berufensein, die Prädestination. Der Verschiedenheit der Natur — einem Phänomen, das die antike Philosophie veranlaßte, die Existenz objektiver Ränge anzunehmen — steht auf christlicher Seite eine Verschiedenheit des inneren Beweggrundes, der inneren Stimme, des inneren Rufes gegenüber. Was auf der Seite der Natur der antike „Dämon", das ist auf der Seite der Freiheit der „Ruf Gottes". Beim antiken Dämon ruht der Akzent auf dem Getriebensein, also auf der Natur-, der Zwangs-, der Schicksalsseite. Übersehen ist hier genau das, was die christliche Prädestinationslehre voraussetzt: die Freiheit der Person. Der Gerufene kann der Stimme folgen, er kann sich ihrer aber auch verschließen; er kann die Bestimmung annehmen, er kann sie aber auch im Trotz gegen Gott ablehnen. Es handelt sich beim antiken Vorherbestimmtsein und bei der christlichen Berufung nicht lediglich um zwei verschiedene Auslegungen desselben Tatbestandes, vielmehr überbetont die antike Vorstellung die Naturgegebenheit, also die *eine* Seite der menschlichen Existenz, während die christliche Vorstellung die Transzendenz des Auftrags vor allem unterstreicht.

Hinsichtlich des Prinzips der Hierarchie ist nun von Wichtigkeit, daß durch den Selbstfindungsprozeß die vom „Ich der Willkür" aufgehobene Schichtung wieder hergestellt wird. Die radikalste Widerlegung erfährt nämlich der Satz von der Gleichheit der Menschen, wenn auch nur indirekt, durch die Selbstfindung. In ihr kommt erstens die Verschiedenheit der Natur — die Grundlage des Prinzips der Hierarchie — voll zum Vorschein, aber auch die andere, in der Selbstfindung herausgestellte Seite, die Gewißheit einer Bestimmung, führt notwendig zu einer Differenzierung und Schichtung. Speziell dieses gänzlich subjektive Moment der Bestimmung aber fordert, daß das Ich selbst es ist, das sich einordnet. Je freier das Individuum nun wird, je mehr es sich bei sich selbst zu Hause fühlt, desto sicherer nimmt es den ihm in der Gesellschaft zukommenden Platz ein.

II. Teil
Hierarchiſche Syſteme

Vorbemerkung

Die nachfolgenden Darstellungen begnügen sich nicht damit, die einzelnen Systeme nur unter dem Gesichtswinkel der Ständeordnung zu betrachten. Besonderes Gewicht sollte vielmehr in jedem einzelnen Fall dem „weltanschaulichen Fundament" bzw. den „philosophischen Voraussetzungen" beigemessen werden. Verschiedentlich wurde sogar die Herausarbeitung der Ständeordnung völlig zurückgestellt.

Der Standpunkt, daß Gesellschaftslehre eine „Wissenschaft vom Menschen" sei, war für die Kritik, die geübt wurde, maßgebend. Es wurde deshalb das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft zum Zentralproblem erhoben und genauer untersucht, wieweit die verschiedenen hier vereinigten Denker diesem Problem gerecht werden. Im Verlaufe der Arbeit ergab sich dabei eine immer schärfere Ablehnung der „ganzheitlichen", der „universalistischen" Auffassung, ohne daß deshalb der „individualistische" Standpunkt bezogen wurde.

Bei Aristoteles konnte auf die dem Prinzip der Hierarchie entsprechende Wirtschaftsform, die „Ökonomik" aufmerksam gemacht und die ihr angemessene Theorie in den von Aristoteles dargelegten Grundzügen skizziert werden. Auch bei einigen anderen (Augustin, Thomas, Müller) wurde die Abhängigkeit der Wirtschaftstheorie von der Gesamthaltung angedeutet.

Platon

Die innere Einstellung, aus der heraus Platons Staat erwuchs, können wir als Haltung der Erkenntnis bezeichnen. Weil Platon die Position der Einsicht einnimmt, fordert er für den Staat die Herrschaft des Philosophen. Die Epoche des erwachten Ich, griechisch gesehen die Zeit der Sophisten, muß abgeklungen, die Willkür des Ich muß der Einsicht gewichen sein, wenn die „Utopie" verwirklicht werden soll. Für jedes Volk naht einmal der Augenblick, wo es vor der Wahl steht, im Geist der Willkür, der gleichzeitig der Geist der Zerstörung ist, fortzufahren und unterzugehen, oder diesem Geiste

abzuſagen und das ſeiner Situation Gemäße zu tun. Nur wenn es dieſe Wendung vollzieht, beſteht die Möglichkeit, dem Untergang zu entgehen.

Platon erwuchs in einer ſolchen Stunde ſeinem Volke als Mahner und nicht nur ſeinem Volke, denn Platon wird ſtets dann „aktuell" werden, wenn die Entwicklung bis zu dieſem Punkte vorgedrungen iſt.

Man iſt heute leicht geneigt, den Untergang eines Volkes oder einer Kultur als ſchickſalsmäßig bedingt anzuſehen, alſo als unaufhaltbar und auswegslos. Zweifellos gibt es unaufhaltbare Untergänge, aber ebenſo zweifellos gibt es Untergänge, die vermeidbar ſind, vermeidbar dann, wenn die Einſicht Kraft gewinnt über die auflöſende Willkür. So ſehr bedingt alles menſchliche Tun und ſomit auch das ſtaatliche Handeln ſein mag, dem Menſchen iſt Freiheit gegeben, er kann ſich entſcheiden. Wie der Einzelne, trotz aller Bedingtheit, die Freiheit der Wahl hat, ſo auch iſt das ſtaatliche Leben nicht nur der Notwendigkeit unterworfen, ſondern vor eine *Möglichkeit* geſtellt. Es iſt Sache der Wenigen, die Möglichkeit zu erkennen, es iſt Sache der Wiſſenden, der „Philoſophen", in Platons Sinne, das Unechte, das Zerſtörende zu meiden und fernzuhalten und den Staat der Einſicht zu gründen.

Das Ende eines Volkes oder einer Kultur braucht nicht immer ein notwendiges, ein zwangsläufiges, ein ſchickſalmäßiges zu ſein; weit öfter iſt der Tod des Volkes ein Willkürtod, alſo ſelbſtverſchuldet und heraufbeſchworen. Weit häufiger iſt der Tod eines Volkes auf Mangel an Einſicht, denn auf Verſiegen der Subſtanz, der Lebensfülle zurückzuführen.

Je größer die Einſicht deſto größer die Freiheit. Und es iſt nur ein Zeichen tiefſter Einſicht, wenn Platon, bei allem Wiſſen um die Bedingtheit, der freiſchaffenden Möglichkeit einen ſo großen Raum zumaß. Es iſt ſtets das Vorrecht der Nichtwiſſenden, nicht zu wiſſen, was möglich iſt, nicht zu wiſſen, was gewagt werden kann; ebenſo wie es ihr Vorrecht iſt, den Wiſſenden einen „Utopiſten" zu ſchelten.

Platon durfte die Überzeugung haben, daß ſein Staatsentwurf zu realiſieren ſei, denn die Bedingtheit des Seins, die Naturgrundlage alles Lebens, auch des ſtaatlichen, hatte er voll berückſichtigt. Platon iſt ganz und gar kein Phantaſt. Er ſetzt ſich nicht über die Realität hinweg. Er ſucht die wahre Realität, ſucht die wirkliche Wirk-

lichkeit, und erſt wer dieſe erſchaut hat, hat Erkenntnis in ſeinem Sinne. Wer das Wirkliche erſchaut hat, hat das Mögliche miterſchaut. Wer das Wirkliche erkannt hat, hat nicht nur geſehen was iſt, er hat auch erfahren was nottut. Um das „Not-Wendige“ geht es Platon. „Nicht um etwas Schönes, ſondern um das Notwendige zu tun“ (pag. 540 b) ſoll der Philoſoph Herrſcher im Staate werden. Die Haltung der Erkenntnis iſt einzig auf das, was nottut, gerichtet und unterſcheidet ſich gerade hierin zutiefſt von der Haltung der Willkür.

Platon weiß, daß es eine Möglichkeit gibt, dem Verfall zu entgehen, er weiß, daß der Untergang abgewehrt werden kann, aber es bedarf hierzu der Herrſchaft des Einſichtigen. Wenn nicht „in eines zuſammenfällt: ſtaatliche Macht und Philoſophie“, ſo gibt es „kein Aufhören der Übel für die Staaten und auch, glaube ich, fürs Menſchengeſchlecht“ (pag. 473 d). Der Geiſt der platoniſchen Utopie iſt der Geiſt der höchſten Verantwortung. Was Platon vom Staatsmann großen Stils verlangt, iſt, daß er das herbeiführe, was nun einmal nicht von ſelbſt kommt. Immer wieder betont er, „durchaus keine frommen Wünſche“ ausgeſprochen zu haben, „ſondern zwar ſchwere aber doch mögliche Dinge“ (pag. 540 d). Platon macht es zur Sache der Staatsgründer, das „Gute zu ſchauen“, dann aber, wenn ſie „genug geſchaut haben“ (pag. 519 d), müſſen ſie danach den Staat ausbilden. Platon erhebt die Idee des „Guten“ zum politiſch Notwendigen. Es liegt nahe, darin politiſche Schwärmerei zu ſehen; doch liegt hier keine Verwechſelung von Moral und Politik vor; eher noch wäre der Vorwurf gerechtfertigt, Platon habe das politiſch Unerläßliche aus einer Überwertung des Staates heraus als das ſchlechthin Gute angeſprochen. Denn, „daß alles Vernichtende und Zerſtörende das Schlechte, aber das Erhaltende und Fördernde das Gute iſt“ (pag. 608e), iſt ſeine Grundüberzeugung. Platon iſt ſo eminent politiſch, daß der idealen Polis geradezu eschatologiſcher Charakter zukommt. Die höchſte Erfüllung vollzieht ſich im recht gegründeten Staat. Im gerechten Staat iſt das Einzelweſen wahrhaft erlöſt. Im Staat wird der Mangel des Einzel-Ich ergänzt, im Staat wird die Sehnſucht erfüllt. „Weil jeder von uns ſich ſelbſt nicht genug iſt, ſondern vieler bedürftig“ (pag. 369 b), entſteht ja der Staat.

Platon iſt in erſter Linie Politiker und immer wieder Politiker. Darum ſein Kampf gegen das Unechte, das immer auch das Zer-

ſtörende iſt. Nur das Gute iſt ſchöpferiſch, nur die Wahrheit iſt gut. Die „mit der Wahrheit Unbekannten“ aber haben von den Dingen „keine geſunde Vorſtellung“ (pag. 584 e). Weil aber nur die Philoſophen das Wahre erkennen, ſo ſind ſie auch die geborenen Gründer und Führer des Staates. Die wahren Philoſophen ſind auf „jenes Sein“ eingeſtellt, „das immer iſt und nicht umhergetrieben wird vom Werden und Vergehen“ (pag. 485 b). Nur vom Sein kommt das Licht, das Werden und Vergehen liegt im Dunkel. Wenn ſich die Seele auf das verlegt, „was die Wahrheit und das Seiende beſcheinen“, dann „*denkt und erkennt* ſie“, wenn ſie aber auf das „mit Dunkel Vermiſchte, das Werdende und Vergehende“ gerichtet iſt, ſo „*meint* ſie nur und wird ſtumpf“ (pag. 508 d). Was aber „dem Erkannten die Wahrheit gibt und dem Erkennenden die Kraft verleiht, das ſoll die Idee des Guten ſein“, die als „Urſache von Wiſſen und Wahrheit“ zu denken iſt (pag. 508 e).

Zum wahren Sein gelangt man durch das dialektiſche Verfahren. Das dialektiſche Verfahren vermittelt *Erkenntnis* im eigentlichen Sinne, und dieſe ſteht in der Stufenleiter des Erkennens am höchſten, nur auf der letzten Stufe wird der „Geiſt der Dinge“ erſchaut, denn hier wird „mit Hilfe des Urſprungs“ wahrhaft erkannt. Die nächſte Stufe nach unten iſt mit dem Denken gegeben. Hier wird von „Vorausſetzungen“ ausgegangen. In den Bereich des Denkens fällt das von den „ſogenannten Wiſſenſchaften Erforſchte, bei denen die Vorausſetzungen als Urſprünge dienen“. Insbeſondere aber wird die „Einſtellung der Mathematiker“ als Denken bezeichnet. Das Denken nun wiederum liegt in der Mitte zwiſchen Meinung und reiner Erkenntnis (pag. 511 c, d). Die unterſte Stufe iſt demnach die Sphäre der Meinung.

Das dialektiſche Verfahren dringt, „die Vorausſetzung aufhebend, bis zum Anfang ſelbſt“ vor, um ihn feſtzulegen. Es zieht „das in einem barbariſchen Schlamm verſunkene Seelenauge ſacht empor und führt es hinauf“, wozu es als Mithelfer diejenigen Künſte braucht, „die wir meiſt Wiſſenſchaften nennen aus Gewohnheit, die aber einen anderen Namen haben ſollten, der Klareres beſagt als Meinung und Dunkleres als Wiſſen“ (pag. 533 d). Denn die Wiſſenſchaften ſind die der Stufe des Denkens gemäßen Künſte.

Die platoniſche Dialektik hat mit theoretiſcher Spekulation, die ins Reich des Denkens verwieſen wird, nichts gemein. Sie erfordert

ein Emporheben des „Seelenauges“ und damit einen Grad der Anſpannung, wie er dem Intellekt in ſeinem Fürſichſein nicht gelingt. Am Ende der Dialektik ſteht eine Erkenntnis, die dem chriſtlichen „Innewerden“ ungefähr gleichgeſetzt werden darf. Hier wie dort wird der ganze Menſch getroffen und verwandelt. Die platoniſche Dialektik kann recht eigentlich als die dem Innewerden vorausgehende Anſpannung, Bereitung und Verſenkung angeſprochen werden.

Im Werke Platons ſelbſt erſcheint das vor das innere Auge Getretene zumeiſt als Mythos. Im mythiſchen Bild iſt der Dialog auf ſeinem Höhepunkt; die dialogiſche Form aber iſt tief begründet. Das Mit- und Füreinander der Geſprächspartner iſt Dialektik im edelſten Sinn.

Die platoniſchen Dialoge bewegen ſich alle in dem über dem „Denken“ liegenden geiſtigen Raum, alſo gewiſſermaßen im Vorhof der reinen Erkenntnis. Es darf nun der Dialog nicht als die Perſonifizierung oder Allegoriſierung eines methodiſchen Weges angeſehen werden. Nicht wird nämlich ein Verfahren in Rollen geteilt und alſo aufgelöſt, vielmehr muß der Dialog als die naturgemäße Form der Dialektik, alſo als ihr weſensmäßig zugehörig, genommen werden. Jeder echte Dialog iſt Dialektik, dies Wort in Platons Sinn verſtanden. Denn jeder wahre Dialog iſt gegenſeitige Steigerung, gegenſeitiges Emporheben, bis ſchließlich das Tor ſich auftut und die Wahrheit ſich offenbart. Bezeichnen wir die Dialektik als Bereitung, ſo müſſen wir den Mythos als die bildgewordene, als die von der Seele nachgeſchaffene Wahrheit auffaſſen.

Der platoniſche Mythos zeigt ſich uns als ein Mythos der Spätzeit; er iſt ſcharf geſchieden vom Mythos der Frühzeit, der ein Mythos des Verhaftetſeins iſt, ein Mythos des Ausgeliefertſeins, des Bedrängtſeins, ein Mythos mehr des Erlebens und der Angſt alſo, denn ein ſolcher der Einſicht. Der platoniſche Mythos iſt ein Mythos der Einſicht, ein Mythos der Rückkehr, der Heimkehr, der Reife, des Darüberſtehens. Nur ein ſpäter Mythos kann Worte enthalten wie dieſe am Ende des zehnten Buches der Polis, die berichten, was der Sohn des Armenios im Jenſeits geſehen. „Dies ſei nun ein Schauſpiel geweſen,.... würdig zu ſehen, wie jede Seele ſich ihr Leben wählte, nämlich bejammernswert und zugleich lächerlich und wunderlich anzuſehen, denn nach der Gewohnheit

des früheren Lebens wählten sie meistenteils (pag. 620 a). ..... Aber als nun alle ihr Leben erwählt hatten, traten sie nach der Reihe des Loses vor die Lachesis. Und diese habe jedem den Dämon, den er sich erwählte, als Wächter des Lebens mitgegeben und als Erfüller der Wahl" (pag. 620 d, e).

Es wurde schon angedeutet, daß nach platonischer Grundüberzeugung der Mangel des Einzelnen, des Teiles, nur vom Ganzen her, vom Staat also, behoben werden kann. Aber selbst noch dem Teil ist die Organisation des Ganzen immanent. Das Organisationsprinzip des Ganzen gilt auch für den Teil. Der hierarchischen Ordnung des Ganzen entspricht die hierarchische Ordnung der Einzelseele. Der Mikrokosmos Mensch ist Staat im kleinen. Er ist Abbild des Staates. Das Gesetz des Staates ist in jedem Einzelnen wirksam. Und der Mensch kann die Harmonie seiner „Seelenteile" nur dann verwirklichen, wenn er besorgt ist „um den Staat in ihm" (pag. 608 b). Der Mikrokosmos wird getragen vom Makrokosmos. Nur das Ganze ist eine Einheit, der Teil als solcher aber ist unvollkommen und der Erlösung bedürftig. Er ist darum stets von Sehnsucht nach Ergänzung erfüllt. Wenn es also auch zwischen Ganzheit und Teil eine Entsprechung gibt, wenn auch die Welt im kleinen gleicher Ordnung ist mit der der großen Welt, das Einzelwesen „ist sich nicht selbst genug", und diese Bedürftigkeit führt zur Entstehung des Staates.

Platon sucht aber den Grund aller Staatsbildung in der Unvollkommenheit des Einzelwesens. Ähnlich wie die getrennten Geschlechter sich nach Ergänzung sehnen und in der Vereinigung ihre Sehnsucht stillen, so finden die einzelnen unvollkommenen Teile erst in der hierarchisch gegliederten Ganzheit, im Staat, den ihnen gemäßen Platz und damit ihre schicksalsmäßige Erfüllung. Der Staat ist der Ort der Vollendung des Menschen. Die Teilhabe des Mikrokosmos am Makrokosmos, des Einzelnen am Staat hat bei Platon wesentlich erotische Qualität. Der Eros ist die erfüllende Macht. Eros und Kosmos sind untrennbar miteinander verknüpft. Platon hat den Staat aufs Engste mit dem Eros verbunden. Jeder Teil im Kosmos strebt nach seiner Ergänzung und so jeder Einzelne nach dem Staat. Hat aber das Einzelwesen seinen Platz erreicht,

so ist Erfüllung eingetreten, das Einzelwesen befindet sich im Zustand der Eudämonie. Innerhalb des kosmisch-erotischen Bereichs ist die Eudämonie ein eschatologischer Zustand.

Jede Stufe hat in der nächsthöheren ihr Vorbild und ist selbst deren Abbild. Indem das Niedere sich nach dem Höheren sehnt und ausrichtet, hebt es sich in seinen Erfüllungszustand empor. Innerhalb der Gesellschaft vervollkommnet sich also der Unvollkommene, indem er dem Edlen dient, „der in sich das Göttliche zum Herrscher" (pag. 590 d) hat. Er ergänzt seinen Mangel durch Teilhabe an der Fülle des Anderen. Nur an der ihm gemäßen Stelle bringt jeder sein inneres Sein zur vollen Entfaltung und erreicht er das ihm zugedachte Glück. Aber nur mit dem Höheren als Mittler kommt das Untere zu seinem Recht und zu seinem Glück. Dieses Gesetz gilt für die Stände im Staat sowohl wie für die „Seelenteile" im Einzelwesen.

Gerechtigkeit im Sinne Platons herrscht stets dann, wenn das empirisch-zufällige Sein in Übereinstimmung sich befindet mit dem wahren Sein, mit der Idee des Guten. Herrscht aber Gerechtigkeit, so stellt sich der Zustand der Eudämonie ein. Die Eudämonie ist das Glücksgefühl, das die Verwirklichung der Idee des Guten auslöst. Eudämonie, Freude und Glück in platonischem Verstande, ist die Stimmung des Einsseins mit dem wahren Sein. Eudämonie ist also ein im Subjekt sich äußerndes kosmisches Gefühl, es ist mit dem rein privaten, individualistischen, ichbezogenen Glücksgefühl nicht zu vergleichen. Herrscht objektiv gesehen Gerechtigkeit, so befindet sich das Subjekt im Zustand der Eudämonie.

Wohl heißt Gerechtigkeit, jedem das Seine, aber jedem das Seine heißt ganz und gar nicht jedem das gleiche. Jedem das Seine heißt vielmehr, jedem das, was seinem Rang zukommt. Gerechtigkeit als gleichmachende Gerechtigkeit ist für Platon schlimmste Ungerechtigkeit. Die Gerechtigkeit Platons ist als hierarchische Gerechtigkeit anzusprechen. Und da die platonische Hierarchie nicht nur zufällige oder zu wechselnde Schichtung sondern streng gefügte Ordnung ist, so einbegreift das Wesen der Gerechtigkeit das richtige Verhältnis der Teile zueinander. Gestörte Verhältnismäßigkeit ist also Ungerechtigkeit. „Die Vielgeschäftigkeit der drei Stände und ihr gegenseitiges Wechseln würde man ganz richtig als größten Schaden für den Staat bezeichnen und als vorzügliche Untat" (pag. 434 b).

Der Mikrokosmos Menſch iſt Abbild des ſtaatlichen Kosmos. Wird alſo die Gerechtigkeit „zuerſt in einem größeren Rahmen", im Staate zu ſchauen verſucht, ſo läßt ſich „beim einzelnen Menſchen leichter erkennen, wie ſie iſt" (pag. 434 d). Nicht aus der Seele wird darum die Gerechtigkeit erklärt, vielmehr vom Kosmos herabſteigend wird ſie auch in der Seele entdeckt, und erkannt, daß der Einzelne „dieſelben Formen" in ſeiner Seele hat (pag. 435 e) wie der Staat.

Wie ein Staat nur gerecht iſt, „wenn in ihm drei Klaſſen von Weſen ſind, und eine jede das Ihre tut", (pag. 435 b) ſo herrſcht auch in der Seele nur dann Gerechtigkeit, wenn die Verhältnismäßigkeit gewahrt bleibt. Daß dies geſchehe, muß der „beſte Seelenteil", das Geiſtige, der „innere Menſch" die Führung haben. Drei Weſen nämlich ſind, nach einem Bilde des neunten Buches, zu einer menſchlichen Geſtalt verbunden, „ſo daß ſie dem, der das Innere nicht ſehen kann, ſondern nur die äußere Hülle ſieht, als ein Weſen erſcheinen, als Menſch" (pag. 588 d, e). Der niederſte Seelenteil — der weitaus größte — das Begehren, die Triebſchicht, iſt als „ſchillerndes und vielköpfiges Tier" vorgeſtellt. Dem Eifrigen, der Macht des Willens, iſt die Geſtalt des Löwen gegeben, der edelſte — aber auch der ſchwächſte — Seelenteil, das Geiſtige, hat Menſchengeſtalt und iſt im Menſchen als Ganzes, der „innere Menſch".

Der innere Menſch iſt die Entſprechung des erſten Standes, des Standes der Herrſcher im Staate. Mut, Tapferkeit, Wille ſind die Entſprechungen des zweiten Standes, des Standes der Wächter, wie die Begierde im Menſchen dem dritten Stande im Staate entſpricht.

Dilthey hat deshalb vom platoniſchen Staate geſagt, er ſei ein „Menſch im großen[1])", die Univerſaliſten dagegen halten ſich an das Wort Platons und ſehen im Einzelnen einen „Staat im kleinen[2])". Sicherlich liegt hier die Wahrheit näher bei Dilthey; inſofern nämlich der Staat nicht kosmologiſch erklärt werden kann. Selbſt wenn man nämlich den univerſaliſtiſchen Satz, der Einzelmenſch ſei Glied eines Ganzen, anerkennt, ſo kann dieſes Ganze doch nicht als mit

[1]) Dilthey, Einleitung in die Geiſteswiſſenſchaften, S. 226.

[2]) Andreae, Platons Staatsſchriften, Herdflamme Bd. 6, Teil 2, II. Halbband, S. 92.

dem Staat identisch angesehen werden. Aber sowohl das „Für“ wie das „Wider“ wird der symbolischen Betrachtungsart Platons, die ein allzu wörtlich Nehmen ausschließt, nicht voll gerecht.

Der dritte Stand sieht im Begehren sein Ziel und seine Lust. Der Zahl nach den Anderen überlegen, umfaßt er die Werker, Bauern und Händler, also die Gesamtheit der Wirtschaftenden. Der dritte Stand gibt als Nährstand die wirtschaftliche Grundlage ab, über der der Staat erwächst. Der dritte Stand übernimmt die Funktion des Wurzelreiches und tritt im Staate politisch nicht in Erscheinung. Er ist Erdreich, das Dunkle, Ungeformte, nur Begehrende, aber durch sein Begehren auch die Anderen miternährend. Die Werker, die einzigen, die Besitz haben, sorgen für sich und ihre Familie. Der Nährstand allein hat auch in der idealen Polis Familie und lebt mit ihr in seinen vier Pfählen. Er ist zu sehr seiner nächsten Umgebung zugewandt, er steht zu sehr im Privaten, als daß er für den Staat direkt mobil gemacht werden könnte. Er dient ihm indirekt, er hat mittelbar am Staate teil, indem er die Ernährungsgrundlage schafft.

Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, der dritte Stand in seiner Gesamtheit repräsentiere dem Apolliniker Platon das chthonische, das amorphe Prinzip. Darum steht ihm der dritte Stand auch vor aller Bildungsmöglichkeit. Erst beim zweiten Stande, bei dem der Wächter und Helfer, dem eigentlich politischen Stande, setzt Bildung und Zucht ein. Das Begehren, der Trieb, und damit auch der dritte Stand, ist für Platon ohne tieferes Geheimnis. Das Verhalten des Apollinikers zum Trieb, der sich „verwandeln“ und alles „aussichheraustreiben“ kann, ist vorwiegend ein Negatives, das der Eindämmung und Bändigung. Platon sieht daher als Staatsgründer dem dritten Stande gegenüber seine Aufgabe vor allem darin, Sorge zu tragen, daß das Prinzip des Begehrens nicht allmächtig werde und über die Wälle flute, denn das würde das Ende der idealen Polis bedeuten und den Beginn des „Schweinestaates“.

So schroff uns auch die Beurteilung des dritten Standes erscheinen mag, ewig gültig bleibt, daß das uferlose Begehren in seiner wirtschaftlichen Form, dem unbegrenzten Gewinnstreben — und die „Gewinnliebenden“ machen ja den dritten Stand aus — jede staatliche Ordnung auflöst.

Dem zweiten Stande, dem der Wächter und Helfer, in dem das Eifrige, der Wille zum Sieg, das Streben nach Ruhm beſonders wirkſam iſt, gilt Platons Liebe vor allem. Die Wächter müſſen „aller Handwerksarbeit ledig, mit aller Hingabe Werkmeiſter der Freiheit des Staates ſein und ſonſt nichts betreiben, was dazu nicht beiträgt“ (pag. 395 b, c). Aus dem Wächterſtand ſollen auch die Berater erwählt werden, der „kleinſte Stand und Teil, ... der an der Spitze ſteht und herrſcht“ (pag. 428 e).

In die Hände der „vollkommenen Wächter“, die zur Herrſchaft berufen ſind, iſt auch die Erziehung gelegt und die Aufzucht. Platons tiefe Einſicht in das Weſen des Menſchen tritt nirgends leuchtender hervor als in ſeinen „Grundlinien der Bildung und Zucht“. Ohne dieſe Ausführungen hätte die Gründung des Staates im Geiſte rein hypothetiſchen Charakter. Gerade hier aber bewährt Platon ſeine ſtaatsmänniſche Leidenſchaft. Der große Staatsmann iſt ſtets etwas anderes als Exponent einer Machtgruppe. Der Exponent einer Machtgruppe iſt lediglich Funktionär; herausgeſtellt von der Gruppe, iſt er in ſeinem Handeln gänzlich bedingt. Der Staatsmann hingegen, wie er Platon vorſchwebt, iſt immer auch Demiurg, Schöpfer und Bildner. Wer nicht die Leidenſchaft kennt, Menſchen zu formen, hat nichts vom Staatsmann in ſich. Hier begegnen ſich der Politiker und der Erzieher. Platon, dem die aktive Führung des Staates verſagt iſt, ſetzt ſeine politiſche Leidenſchaft in die des Erziehers um. Der wahre Erzieher, der ſtets mehr iſt als nur Lehrer und Führer, iſt nicht ohne tiefe Kenntnis des Menſchlichen zu denken. Und eben dieſe Kenntnis des Menſchlichen, der unüberſchreitbaren Bedingtheiten ebenſowohl wie der Geſtaltungsmöglichkeiten, rückt den Erzieher in die Nähe des Staatsmannes. Der „Lehrer“ braucht dieſe Kenntnis nicht unbedingt, und auch der „Führer“ im engeren Sinne, der nur ſeinen Willen kennt, hat ſie nicht.

Zweierlei Menſchenkenntnis gilt es, nach Platon, zu unterſcheiden, eine Kenntnis aus Argwohn und eine aus wahrer Erkenntnis. Die erſtere iſt nichts als eine Verzerrung, denn ſie ſchließt von der eigenen Minderwertigkeit aus „mit ſcharfem Blick auf die Frevel der anderen“ (pag. 409 a). Wie es um einen ſolchen Kenner der Seele beſtellt iſt, davon zeichnet Platon eine deutliche Skizze. „Jener Fähige und Argwöhniſche, der ſelber viel gefrevelt hat, ſich alles

zutraut und ſich für weiſe hält, erſcheint zwar, wenn er mit ſeinesgleichen umgeht, geſchickt und behutſam, weil er auf die Beiſpiele in ſich ſieht; wenn er ſich aber Guten und ſchon Älteren nähert, erſcheint er wiederum tölpelhafter, weil er zur Unzeit mißtraut und von geſundem Ethos nichts weiß; denn für ſolches hat er kein Beiſpiel. Da er aber häufiger mit Verderbten als mit Wackeren zuſammenkommt, ſcheint er eher weiſe zu ſein als töricht, ſich ſelbſt und auch andern." (pag. 409 c, d)

Nach Platons Überzeugung kann ein verderbter Menſch weder die Tugend noch ſich ſelbſt erkennen; hingegen kann der Gute „mit der Zeit von ſich ſelbſt und von der Verderbtheit Kenntnis erlangen", nur der Gute wird weiſe, der Schlechte aber nicht (pag. 409 e). „Unbekannt mit ſchlechten Sitten" muß ſich darum die Jugend entwickeln, „wenn ſie das Geſunde gerecht beurteilen ſoll" (pag. 409 a). Erſt ſpät ſollen die Menſchen erfahren haben, was eigentlich Ungerechtigkeit ſei, und dann „durch wiſſenſchaftliche Übung, nicht durch innere Erfahrung" (pag. 409 c). Von den heranwachſenden Wächtern iſt darum alles Unfreie und Häßliche fernzuhalten, „damit ſie nicht aus der Nachahmung zum Genuß am Sein kommen", denn die Nachahmungen werden, „wenn man ſie von Jugend auf immer weiter treibt, zu Gewohnheit und Natur" (pag. 395 c, d).

In ſeinem Kampfe gegen das Zerſtörende wendet ſich Platon vor allem auch gegen die Dichter und wirft ihnen vor, daß ſie „das Wichtigſte über die Menſchen ſchlecht ſagen" (pag. 392 b). Die Warte, von der aus Platon die Dichtung beurteilt, iſt die Idee des Guten, das wahre Sein. Das, was die Dichter aber meiſtens bieten, ſei nichts anderes als Nachahmung der Erſcheinung. „Erſcheinungen ſind es, die ſie dichten, aber keine Wirklichkeit". Ihre Werke ſtehen als Nachahmungen der empiriſchen Wirklichkeit — der zweiten Stufe — auf der „dritten Stufe des Seins". „Leicht zu dichten", meint Platon, ſei es, „wenn man die Wahrheit nicht weiß". (pag. 599 a)

Nicht eine völlig neue Art von Dichtung will Platon heraufführen, denn die um die Idee des wahren Seins kreiſende Dichtung kann nicht als neue „Richtung" angeſehen werden. In anderem Zuſammenhang betont er einmal, daß das, was er überhaupt wolle, „nichts Neues, ... ſondern etwas Phoenikiſches" ſei, „was auch ſchon früher vielfach geſchehen iſt, wie die Dichter ſagen und glauben

machen, aber nicht zu unſerer Zeit“ (pag. 414 c). Was Platon will, iſt echte Dichtung, und echte Dichtung hatte von je den „Ernſt“, den Platon von ihr verlangt und mied die Gefühlsverwirrung, die „ſchillernde Nachahmung, das Reizbare“ (pag. 604 e). Platon will, mit Hölderlin zu ſprechen, das Originelle, und „originell iſt, was ſo alt iſt wie die Welt“.

Platons Staat wächſt ſo beſehen aus dem Geiſt der echten Dichtung, der gerade nicht der Geiſt der zügelloſen Phantaſie iſt. Und mit vollem Recht ſetzt Platon darum feſt, den Gründern gebühre zwar, „die Formen zu wiſſen, in denen die Dichter Sagen dichten ſollen“, doch brauchten ſie darum noch nicht ſelbſt Sagen zu dichten (pag. 397 a). So unheilvoll erſcheint Platon das „reizbare und ſchillernde Ethos“ des nachahmenden Dichters — von dem man ſagen könne, „daß er in einer jeden Seele eine ſchlechte Staatsverfaſſung ſchaffe, weil er ihrem ungeiſtigen Teile willfahre“ — daß er ihn nicht aufnehmen will „in einen Staat, der unter guten Geſetzen ſteht“ (pag. 605 b). Was Platon alſo ſchroff ablehnt, iſt eine Dichtung der Senſationen und peripheren Erregungen; denn da ſie tut, „als ob ſie an die Wahrheit rührte und ernſt wäre“, (pag. 608 a) iſt ſie fähig auch „die Trefflichen, nur gar Wenige ausgenommen, zu verderben“ (pag. 605 c).

Die platoniſche Erziehung iſt ganz auf „Beſonnenheit“ (Sophroſyne) abgeſtellt, und nur unter Ausſchluß der zerſtörenden Macht ſolcher Dichtung kann dieſes Ziel erreicht werden. Beſonnenheit iſt Eintracht der Teile: „Eine Übereinſtimmung des von Natur Geringeren und Beſſeren darüber, was von beiden herrſchen ſoll im Staat und in jedem Einzelnen“ (pag. 432 a). Beſonnenheit iſt alſo diejenige Haltung der Teile im Ganzen, die die Gerechtigkeit garantiert. Das Seine tun, iſt Gerechtigkeit. Dieſe kann aber nur durch Eintracht der Teile zur Wirklichkeit werden. Zur Beſonnenheit gehört demnach, daß jeder Teil das tut, was er ſoll, daß er ſeine Beſtimmung, ſein wahres Sein, will. Die Idee der Sophroſyne verlangt, daß dem Wollen das Können adäquat ſei, und ebenſo müſſen Anlage und Leiſtung einander entſprechen. Als „Zuſammenklingen“ (pag. 432 a) bezeichnet Platon auch die Beſonnenheit. Und inſoferne das Einzelweſen ſeine Seelenteile zu einem Akkord vereinigt, verfügt es über Beſonnenheit. Jede harmoniſche Perſönlich-

keit also ist in ihrem Besitz. Die Erziehung zur Sophrosyne, deren Ergebnis der „schön und gute“ Mensch ist, in welchem das Musische und das Leibliche „auf einander abgestimmt“ sind (pag. 412 a), macht auch eine kleinliche Gesetzgeberei überflüssig. Die richtig Erzogenen werden leicht finden, was man „zum Gesetze machen soll“, sie wissen es aus sich selbst (pag. 425 e). In einem schlechten Staatswesen aber ist alles Gesetzeaufstellen nutzlos. Das innere Gebot wird damit von Platon über das äußere Gesetz gestellt und auf den höheren Stufen der Gesellschaft der Einsicht mehr vertraut als dem Zwang.

„Den Herrschern gebietet der Gott zuerst und zumeist, daß sie über nichts so gute Wächter sein und so eifrig wachen sollen als über die Nachkommen“ (pag. 415 b). Der Staatsbestand hängt von der Qualität der Nachkommen ab, und in der „Weiber- und Kindergemeinschaft“ hofft Platon den Staat endgültig verankern zu können. Die Familieninstitution widerspricht, nach Platons Überzeugung, dem hochstehenden Staate, darum will er sie auch nur für den untersten Stand gelten lassen. Die Familie zieht das Interesse des Bürgers allzu leicht vom Staat und seinen Geschäften weg und zentriert es auf einen kleinen Kreis. Dem dritten Stand ist dies gemäß, die oberen Stände aber sollen ausschließlich und direkt für den Staat wirksam sein. Jede Institution also, die sich zwischen den Einzelnen und den Staat stellt, ist darum vom Übel. Mit der Aufhebung der Familie soll alle Zellbildung im Staate, und damit die Gefahr einer Verselbstung und familiären Isolierung, beseitigt werden.

Der antike Satz, daß der Mensch von Natur aus Staatswesen sei, erfährt in der „Weiber- und Kindergemeinschaft“ die radikalste Verwirklichung. Auch die Frau ist Staatswesen, nicht nur der Mann. „Mann und Weib haben von Natur dieselbe Anlage zur Staatswacht, nur daß sie dort schwächer, hier stärker ist“ (pag. 456 a). Gegenüber dieser Gemeinsamkeit der Anlage tritt der Geschlechtsunterschied zurück. Verschieden zeigen sich Mann und Weib lediglich darin, daß das Weib „für den Staat gebären,“ .... der Mann „für den Staat zeugen“ soll (pag. 460 e). Mann und Weib haben dem Zwecke des Staates zu dienen, auch das Weib erfüllt seinen Beruf im Staate. Und wie die Männer nach ihrer Eignung für den Staat ausgewählt werden, so auch die Weiber. Es sollen „diese Weiber alle allen diesen

Männern gemeinsam sein, und einzeln keine mit keinem zusammen hausen, und die Kinder gleichfalls gemeinsam sein, und weder der Erzeuger seinen Sprossen kennen noch das Kind den Erzeuger" (pag. 457 d).

Um zwei Dinge geht es Platon bei der Weiber- und Kindergemeinschaft: einmal sollen die bestmöglichen Nachkommen erzielt, die „Herde auf größter Höhe" erhalten werden, darum müssen „die Besten mit den Besten möglichst oft zusammenkommen, die Schlechtesten aber mit den Schlechtesten umgekehrt" (pag. 459 e). Von den „Vollentwickelten" aber nur soll der Nachwuchs kommen (pag. 460 d). Dieser Gedanke der Zuchtwahl entspringt dem Geiste angespanntester Verantwortung. Steht doch am Ende einer Epoche der Willkür stets die Rassenverschlechterung, wenn nicht gar die wahllose Vermischung. Jede fortgeschrittene Kultur neigt nämlich dazu, das individuelle Bedürfnis über das gattungsmäßig Notwendige zu stellen. Das Auflösende eines solchen „Zeitgeistes" hat Platon wie selten einer erkannt und seine ideale Staatsgründung offenbart das heiße Bemühen, dem Zersetzenden vorzubeugen. Dabei steht er dem Kulturoptimismus, der Fortschrittsgläubigkeit, wie dem Kulturpessimismus, der Untergangsstimmung, gleich fern. Es geht weder ohne alles Zutun in die Höhe, noch trotz aller Bemühungen in den Abgrund. Auch aus einer bedenklichen soziologischen Situation gibt es einen Ausweg, und Platon versucht, ihn zu zeigen. Die Haltung der Einsicht kann aber zu Zeiten nur mahnen, nichts unversucht zu lassen.

Will also Platon die Rasse verbessern und stabilisieren, indem er die Wahl dem subjektiven Ermessen entwindet und die Zucht der Nachkommen zur dringlichsten Aufgabe des Staates erhebt, so hofft er durch die Weiber- und Kindergemeinschaft auch noch das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen auf eine neue Ebene zu stellen: Denn bei jedem, den der Einzelne antrifft, wird er glauben, „Bruder oder Schwester, Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter oder einem ihrer Nachkommen oder Vorfahren zu begegnen" (pag. 463 c). Das Übel aller Übel sieht Platon im Selbst- und Privatinteresse, das den Staat „auseinanderreißt und aus einem Staate viele macht" (pag. 462 b). Durch die Weiber- und Kindergemeinschaft nun soll ein Staat entstehen, „in dem die Meisten zum selben im selben Fall ....

„mein“ und „nicht mein“ sagen“ (pag. 462 c). Die Frage, die den Politiker Platon ständig bewegt, heißt: welches ist das Mittel, das den Staat „zusammenbindet und eins macht“? (pag. 462 b) Bei der Beantwortung dieser Frage hat sich Platon ganz auf die Seite des Staates gestellt, und vom Individuum die gänzliche Opferung seines Selbst verlangt. Das Ziel, das Platon mit der Weiber- und Kindergemeinschaft erreichen will, ist über alle Kritik erhaben. Man hat dies vor allem auch dann anzuerkennen, wenn man das Mittel selbst, das Platon in Vorschlag bringt, — die Weiber- und Kindergemeinschaft — in Frage stellt. Was er über Auswahl und Aufzucht sagt, gehört zum weitsichtigsten und endgültigsten auf dem Gebiete der Bevölkerungspolitik.

Wer Platon Dogmatismus vorwirft, übersieht, daß der „Staat“ in der Stunde der Gefahr entworfen wurde, und er übersieht wohl gleichzeitig, daß auch wir heute in der Stunde der Gefahr leben.

Daß alle isolierende Verselbstung eine Gefahr für die Gemeinschaft bedeutet, steht außer allem Zweifel. Ebenso sicher aber auch hat Platon in dem Kampf gegen diese Gefahr den Einzelnen zu leicht genommen. Das „Selbstgefühl“ ist zu gewissen Epochen eine nicht wegzuleugnende Realität und es kann nicht ausschließlich mit einem negativen Vorzeichen versehen werden, wie dies bei Platon geschah. Die Epoche des bewußten und eigenwilligen Ich ist, wenn auch nur Übergangserscheinung, so doch unvermeidbares Durchgangsstadium. Auch dem Geist der Subjektivität ist eine positive und eine negative Richtung vorgezeichnet. Platon selbst hat mit seinem „inneren Menschen“ den Ausweg geahnt, ohne ihn — noch zu sehr Grieche — beschreiten zu können. Der Weg nämlich, der aus dem zersetzenden Individualismus herausführt, ist die Verinnerlichung. Durch die Verinnerlichung wird das Selbstinteresse in seiner zerstörerischen Form, die Willkür, zum Schweigen gebracht und dem Ich öffnet sich ein neues Reich, das einer geistigen Gemeinschaft, die wir im Gegensatz zur ersten, zur Blutsgemeinschaft, einer innigen Naturgemeinschaft, die „zweite“, die „Ich-Du-“, die „dialogische“ Gemeinschaft nennen können. Platons Blick ist noch allzu sehr nach rückwärts auf „das verlorene Paradies“, auf die erste Gemeinschaft, auf die Epoche naturhafter Gebundenheit gerichtet. Dem Christentum, vor allem Augustin, war es vorbehalten, den

„inneren Menſchen“ wirklich zum Leben zu erwecken und ihn als verantwortliche Inſtanz anzuſprechen.

Literatur

Platons Staatsſchriften, durchgeſehen und neu überſetzt, eingeleitet und erläutert von Wilhelm Andreae. Zweiter Teil: „Staat“, 1. Halbband, Jena 1925. (Die Herdflamme Band 6)

—,— Zweiter Teil: „Staat“, 2. Halbband: „Einleitung und Erläuterungen“, Jena 1925. (Die Herdflamme Band 6)

Reinhardt, Karl, „Platons Mythen“, Bonn 1927.

Zeller, Eduard, „Philoſophie der Griechen“, 5. Auflage, Leipzig 1922.

Salin, Edgar, „Platon und die griechiſche Utopie“, München 1921.

Ariſtoteles

Platon gründete „in Gedanken“ ſeinen Staat nach dem ewigen Urbild. Das Urbild hat Gültigkeit, auch wenn es nie ſeine Verwirklichung erfährt, es beſteht unverändert auch dann, wenn die Erſcheinung, der empiriſche Staat, ihm widerſpricht, und der empiriſche Staat iſt umſo unvollkommener, je weiter er ſich von der Idee, vom Urbild, entfernt. Die zunehmende Entfernung von der Idee bedeutet alſo den Verfall des Staates. Idee und Erſcheinung ſtehen ſich zwar als verſchiedene Seinsweſen gegenüber, doch iſt das Abbild durch Teilhabe mit dem Urbild verbunden. Der Grad der Intenſität der Teilhabe beſtimmt den Grad der Vollkommenheit. Auch bei Platon iſt das Urbild dem Abbild eingeprägt, das Abbild trägt das Urbild in ſich, aber das Urbild iſt nicht auf triebhafte Weiſe dem Abbild immanent. Vielmehr iſt es Aufgabe der Schau und des Denkens, ſich der Idee „wiederzuerinnern“. Bei Platon iſt die Idee im Einzelweſen nicht unmittelbar wirkſam, d. h. ſie iſt nicht bewußtlos tätig, nicht triebhaft ſchaffend. Die Idee iſt auffindbar durch Kontemplativität, durch Verſenkung, durch „Erinnerung“. Hat das Individuum die Idee erkannt, ſo kann es die empiriſche Wirklichkeit, das zufällige Sein, nach dem Bilde der Idee geſtalten, es kann die Idee wirkſam werden laſſen; in bezug auf den Staat geſprochen: es kann die Idee des Guten konkretiſieren.

Ariſtoteles nun erfaßt die Ideen (Formen) als bewegende und ſchaffende Kräfte innerhalb der Erſcheinungsdinge ſelbſt. Erſt bei Ariſtoteles iſt von Immanenz im eigentlichen Sinne zu ſprechen.

Im Entelechie-Gedanken sind Idee und Erscheinung vereinigt. Dem Stoff ist die Form immanent. Die Konkretisierung, die Aktualisierung der dem Stoffe inhärierenden Möglichkeiten ist ein Naturprozeß. Der Entelechiegedanke und die Immanenz stehen auf der Seite des Bedingtseins, der Notwendigkeit; Notwendigkeit aber nicht im Sinne kausalmechanischer Gesetzlichkeit sondern naturhaften Werdens. Der Entelechiegedanke schließt eine Theorie des Werdens in sich ein.

Aristoteles hat die Entelechie nicht nur auf das Reich des Organischen eingeschränkt, er hat auch das Unorganische in die Logik der Biologie aufgenommen. Es geschieht dies durch Ausweitung des Zweckgedankens. Im Bereich des Organischen ist das Bewegende zugleich Zweck, der Werdeprozeß ist zielstrebig. Aristoteles hat nun, wo er einen Zweck feststellen konnte, auch eine Entelechie angenommen, er hat so zum Organismus umgedeutet, was jenseits der Welt des Organischen liegt. Auch der Staat ist für Aristoteles seinem Wesen nach eine Entelechie, deren Zweck das „gemeine Wohl" ist.

Obgleich nun Aristoteles eine Entelechie „Staat" annimmt, hindert ihn doch sein außerordentlicher Wirklichkeitssinn, die Staatsform als solche, die Verfassung und damit den empirischen Staat überhaupt als reine Aktualisierung des Zweckes anzusehen. Nur ganz bestimmte Verfassungen, wie Königtum und Aristokratie, werden dem Wesen des Staates voll gerecht, denn nicht jede Verfassung hat das „gemeine Wohl" zu ihrem Ziel.

Während Platon das Urbild erschaut und die Wirklichkeit nach diesem Bilde gestaltet wissen will, die konkrete empirisch bestehende Wirklichkeit aber nicht weiter theoretisch würdigt, fragt Aristoteles nach dem Begriff des Staates im modernen Wissenschaftssinn.

Platon war an Wirklichkeitsnähe dem Stagiriten bestimmt überlegen, aber die empirische Tatsächlichkeit lag außerhalb seines wissenschaftlichen Eros. Der „Wirklichkeitssinn" des Aristoteles besteht vor allem darin, daß er sich auf den Standpunkt des Theoretikers zurückzieht und die empirische Wirklichkeit Staat zu seinem Objekt macht, ohne dabei aber das Wesen des Staates aus dem Auge zu verlieren. Auch Aristoteles hat ein Bild vor sich, an welchem er die Wirklichkeit mißt. Er treibt also „normative", nicht „voraussetzungslose" Wissenschaft. Seine Haltung den Verfassungen gegenüber ist eine wertende. Und sein Wertmaß ist eben jene Entelechie, die Vor-

ſtellung eines auf das Gemeinwohl gerichteten Staates. An dieſer Norm werden die Verfaſſungen gemeſſen und gerichtet. Auch hier iſt der empiriſche Staat um ſo ſchlechter, je weiter er ſich vom eigentlichen Zweck des Staates entfernt. Und eine Verfaſſung iſt dann „richtig", wenn ſie auf dieſen Zweck, den „gemeinen Nutzen" abzielt. (Pol. III, 7.)

Der Menſch kann nicht in der Iſolierung leben, denn er iſt ſich nicht ſelbſt genug; daraus folgt, „daß der Menſch von Natur ein ſtaatliches Weſen iſt" und daß der Staat „zu den von Natur beſtehenden Dingen" gehört. (Pol. I, 2.)

Genetiſch geſehen verbinden ſich zuerſt diejenigen Individuen, „die ohne einander nicht ſein können, alſo einmal Weibliches und Männliches". (Pol. I, 2.) Als nächſtes ſind auf einander zugeordnet „Herrſchendes und Beherrſchtes". Der Herr bedarf der Kräfte des Sklaven, dieſer der Leitung des Herrn, ſo daß ſich alſo „die Intereſſen des Herrn und des Sklaven begegnen". (Pol. I, 2.) Dieſe zwei Vereinigungsformen liegen der natürlichen Gemeinſchaft, der *Familie*, dem *Haus*, zugrunde. Die nächſthöhere Gemeinſchaftsform ſtellt die Dorfgemeinde dar. Die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete Gemeinſchaft aber iſt der Staat. Hier iſt das „Ziel vollendeter Selbſtgenügſamkeit erreicht". (Pol. I, 2.)

Für die unteren Vereinigungsformen iſt der Staat das Ziel, zu dem ſie von Natur ſtreben. Jedes Einzelweſen und jeder Verband unterhalb des Staatsverbandes iſt von Natur auf den Staat hin gerichtet. „Darum iſt denn auch der Staat der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne Menſch, weil das Ganze früher ſein muß als der Teil." (Pol. I, 2.)

Die Einzelnen, die Familie, die Dorfgemeinden ſtehen zum Staat wie die Teile zum Ganzen. Daher wird Art und Rang des Teiles vom Ganzen her beſtimmt. Je näher der Teil in ſeinen Funktionen dem Geſamtzweck kommt, deſto höher ſein Rang. „Ein jedes Ding dankt nämlich die eigentliche Beſtimmtheit ſeiner Art den beſonderen Verrichtungen". (Pol. I, 2.) Ariſtoteles führt dieſen Satz konſequent durch: Ändern ſich die Verrichtungen, ſo ändert ſich das Ding ſelbſt, und es kann nicht mehr als dasſelbe bezeichnet werden, „es ſei denn im Sinne bloßer Namensgleichheit". (Pol. I, 2.)

Die Stellung im Zweckzuſammenhang, im Zweckganzen verbürgt den Rang. Hier unterſcheidet ſich die ariſtoteliſche Hierarchie weſentlich von der platoniſchen. Auch Platon hatte den Einzelnen als ſich nicht ſelbſt genug und des Andern bedürftig angeſprochen. Auch er ſah im Staat ein Ganzes, war er ihm doch das Abbild des Kosmos. Aber der Rang im Staate war nach ihm abhängig von der Ebene des Seins, die man einnahm. Das Sein als ſolches beſtimmte Rang und Verrichtung im Staate. Bei Ariſtoteles aber beſtimmt umgekehrt die Bedeutung für das Ziel den Rang. Platon nimmt verſchiedene Ränge an, und den oberſten Rang hat die Idee des Guten inne. Die Ränge aber haben Eigenwert. Platon hatte ſeinen Staat nach der Idee des Guten konzipiert, in ihm ſollte die Idee des Guten zur Wirkſamkeit gelangen. Ariſtoteles macht das vornehmſte Gut zum Telos des Staates. Er macht den Staat zu einem Lebeweſen und was die Seele im Leib, das iſt das vornehmſte Gut im Staate. Auch bei Platon waren die einzelnen Ränge durch die Koinonia mit einander verbunden und ſo zu einem Ganzen verwoben. Aber dieſe Verbindung iſt völlig anderer Art als die Verknüpfung der Teile bei Ariſtoteles. Der Ganzheit des Ariſtoteles liegt das Bild des lebendigen Organismus zugrunde. Jeder Teil erhält einzig vom Ganzen her Sinn, wie jedes Glied nur vom Ganzen her belebt wird. Für ſich betrachtet, abgetrennt vom übrigen Leib, verliert das einzelne Organ, z. B. eine Hand, ihren Wert und ſinkt zu einem wertloſen Stück herab, das nur noch „dem Namen nach“ dem lebendigen Glied gleich iſt. So verlieren die metaphyſiſchen Ränge bei Ariſtoteles ihre Eigenbedeutung, ſie ſinken zu Funktionen im Ganzen herab. Und einzig die funktionelle Wichtigkeit beſtimmt den Rang.

Jede menſchliche Einrichtung verfolgt ein beſtimmtes Gut, „denn um deſſentwillen, was ihnen ein Gut zu ſein ſcheint, tun alle alles“. Mit derſelben Notwendigkeit wie die unteren Glieder ihrem Gute nacheilen, ſtrebt die vornehmſte, die ſtaatliche Gemeinſchaft nach dem vornehmſten Gute. Es ergeben ſich anhand der organologiſchen Betrachtung eine Fülle tiefer Einblicke in die Baugeſetze des Staates und das Weſen der Geſellſchaft. Alle Gemeinſchaften gehen auf eine Vereinigung ungleicher Prinzipien zurück. Das Haus auf eine ſolche von Mann und Weib, die Habe auf eine ſolche von

Herr und Knecht. Ganz gleiche Teile können keine organiſche Einheit bilden. So kann auch „aus ganz gleichen Menſchen .... nie ein Staat entſtehen“. (Pol. II, 2.) Der Staat beſteht alſo nicht bloß „aus einer Mehrheit von Menſchen, dieſelben ſind auch der Art nach verſchieden“. (Pol. II, 2.) Auch für den Staat gilt: „die Beſtandteile, woraus eine Einheit werden ſoll, müſſen der Art nach verſchieden ſein“. (Pol. II, 2.)

Aber dieſe der Art nach verſchiedene Beſtandteile müſſen, wenn ſie Glieder einer Einheit ſein ſollen, „irgendein Eines gemeinſam haben, das bei allen dasſelbe iſt“. (Pol. VII, 8.) Denn die Ungleichheit als ſolche iſt noch nicht das Vereinigende, das Vereinigende iſt das den ungleichen Teilen gemeinſame Eine. Nur ſoferne ſich bei den Beſtandteilen etwas Gemeinſames findet, ſind die Teile Glieder einer Gattungseinheit. Dieſer Satz gibt Ariſtoteles die Möglichkeit, zwiſchen Mittel und Glied ſcharf zu unterſcheiden.

Das Mittel iſt zwar notwendig, doch deshalb noch nicht Teil. „Wie ... bei einem natürlichen Ganzen die Teile des ganzen Kompoſitums nicht dasſelbe ſind wie das, ohne welches das Ganze nicht ſein kann, ſo darf man ſelbſtverſtändlich auch nicht alles das, was die Staaten notwendig haben müſſen, als einen Teil des Staates anſehen“. (Pol. VII, 8.) Dadurch, daß die Ganzheit zu ihrem Beſtande irgend einer Sache bedarf, wird dieſe noch nicht zum Teil dieſer Ganzheit, ſie iſt nur Mittel. Ariſtoteles ſchaltet auf dieſe Weiſe ein Verfahren aus, das bei Kant materiale Teleologie genannt wird und das ſo oft die teleologiſche Methode diskreditiert. Das gemeinſame Eine iſt für Ariſtoteles das Kriterium, ob etwas Teil ſei oder nicht. So bildet z. B. der Beſitz im weiteſten Sinne die Lebensgrundlage für den Staat, „aber der Beſitz iſt kein Teil des Staates“. (Pol. VII, 8.) Der Beſitz, die ökonomiſchen Güter, die Wirtſchaft überhaupt ſind bei Ariſtoteles nicht Glied des Staates, nicht Teil des Staates, nur notwendiges Mittel. Kann auch der Staat nicht ohne die Wirtſchaft beſtehen, ſo wird ſie, auch wenn ſie unentbehrlich iſt, noch nicht zu einem Teil. Wohl aber ſind die Stände, auch die, die es vorzüglich mit dem Beſitz zu tun haben, der Bauern- und der Handwerksſtand, Teile des Staates. Denn als Stände haben ſie als gemeinſames Eine und Endziel den Staat.

Kantiſch geſprochen iſt der Beſitz „nur Material“ für das Staatsweſen, alſo ein Mittel zum „zweckmäßigen Gebrauch“. Dieſe

Zweckmäßigkeit oder Mittelhaftigkeit eines Dinges nennt Kant „Nutzbarkeit“ oder „Zuträglichkeit“; sie macht die „relative Zweckmäßigkeit“ aus, die auch im Gegensatz zur „inneren Zweckmäßigkeit“ als „äußere Zweckmäßigkeit“ (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) bezeichnet werden kann. (Kant, Kr. d. U., § 63.) „Teil“ im Sinne des Aristoteles ist ein Ding erst dann, wenn bei ihm in bezug auf das Ganze von „innerer Zweckmäßigkeit“ gesprochen werden kann. Und Kant gibt dem „gemeinsamen Einen“ des Aristoteles nur eine präzisere Fassung, wenn er sagt, „daß die Idee des Ganzen ... die Form und Verbindung aller Teile bestimme“. (Kant, Kr. d. U., § 65.)

Im Protest gegen mechanistische und atomisierende Betrachtungsweisen ist gerade im letzten Jahrzehnt die organische Auffassung und die teleologische Betrachtung wieder neu erstarkt. Als Organismus im strengen Sinne kann weder der Staat noch die Gesellschaft angesehen werden. Nur den Organismen aber ist die teleologische Methode völlig gemäß. Spann und seine Schule vertreten — dabei vor allem gestützt auf Aristoteles — die Ansicht, die Gesellschaft sei, wenn auch kein Organismus im biologischen, doch ein solcher im „geistigen“ Sinne. Auf diese Weise aber wird die Gesellschaft nur zu einem Analogon des biologischen Organismus gemacht.

Da die gesellschaftsbildenden Mächte anderer Art sind als die gestaltbildende Kraft im Organismus, so führt jede organische und ganzheitliche Betrachtung am speziell Menschlich-Soziologischen vorbei. Wäre die menschliche Gesellschaft für uns nichts anderes als etwa ein Bienen-, ein Ameisen-, ein Termitenstaat, so wäre die ganzheitliche, die teleologische Betrachtung am Platze. Ein Ameisenstaat darf von uns als „Naturzweck“, im kantischen Sinne als „organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen“ (Kant. Kr. d. U., § 65.) aufgefaßt werden. Auf den Gedanken der „inneren Zweckmäßigkeit“, also die ganzheitliche Betrachtung, sind wir nämlich immer dann, aber auch nur dann angewiesen, wenn wir „die wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen“ (Kant, Kr. d. U., § 65.) beurteilen müssen, wenn wir also das Handeln des Teiles nur aus dem Zweck des Ganzen ableiten können. Dieser Fall liegt bei den Tierstaaten für uns vor, nicht aber bei der menschlichen Gesellschaft, die wir keinesfalls, solange wir an der Freiheit des individuellen

Handelns feſthalten, als „ſich ſelbſt organiſierendes Weſen“ anſprechen können. Nur wenn wir keinerlei Freiheit beim Menſchen annehmen, ihn reſtlos determiniert denken, ſind wir berechtigt, die menſchliche Geſellſchaft als „ſich ſelbſt organiſierend“ anzuſehen. Wir müſſen dann, ganz wie Ariſtoteles, der geſellſchaftlichen Ganzheit bzw. dem Staat eine Seele zuſchreiben. Jeder einzelne Menſch iſt dann aber auch ganz im Banne der Notwendigkeit nichts anderes „als Werkzeug jener Seele“. (Kant, Kr. d. U., § 65.)

Während wir das Handeln der Ameiſen vom Ganzen, vom Ameiſenſtaat her erklären und beurteilen müſſen, ſind wir bei der menſchlichen Geſellſchaft in der Lage, das Handeln der Einzelnen aus unſerem Menſchſein heraus zu verſtehen und verſtehend zu deuten. Erſt aber wenn wir das Weſen des Menſchen, ſeine Gebundenheit ebenſowohl wie ſeine Freiheit, ins Auge faſſen, können wir die geſellſchaftsbildenden Mächte aufzeigen.

Je tiefer wir die menſchliche Exiſtenz zu faſſen bekommen, je mehr ſich uns das Weſen des Menſchen ſelbſt erhellt, deſto tiefere Einblicke werden uns auch in das Weſen der Geſellſchaft vergönnt ſein. Der menſchlichen Geſellſchaft gegenüber ſind wir nicht auf das „Prinzip der Einheit“ und den Gedanken der „inneren Zweckmäßigkeit“ angewieſen, denn hier ſind wir nicht genötigt, vom Ganzen her das Wirken der Teile zu *erklären*, hier müſſen wir nicht die Endurſache als wirkende Urſache in den Teilen betrachten. Hier können wir — weil wir ſelbſt Menſchen ſind — im einzelnen Menſchen nach Beweggründen ſuchen, denn wir brauchen das Handeln des Einzelnen nicht nur zu beurteilen, wir können es von innen heraus erklären, das heißt wir können es *verſtehen*. Nur wo wir nicht verſtehen, wie bei den Organismen und Tierſtaaten, ſind wir gezwungen, das Tun des Teils vom Ganzen her zu beurteilen. Dem Ameiſenſtaat gegenüber müſſen wir außen bleiben, wir können lediglich die innere Zweckmäßigkeit all ſeiner Teile beobachten und bewundern. Im Verhalten der Menſchen aber können wir mehr als innere Zweckmäßigkeit konſtatieren, denn hier können wir die äußere Bewegung auf einen uns verſtändlichen Impuls zurückführen.

Ariſtoteles hat, wie wir feſtſtellten, die äußere relative von der inneren Zweckmäßigkeit ſcharf unterſchieden, indem er das „not-

wendige Mittel" nicht als „Teil" eines Ganzen anerkannte. Als Teile des Staates sah er vor allem die Stände an, als das notwendigste Mittel für den Staat aber den Besitz.

Ihrer Natur nach ist für Aristoteles die Wirtschaft ein Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch, aber er kennt andererseits auch eine Wirtschaft, die sich zum Selbstzweck macht und er wird so zum Entdecker zweier Wirtschaftstypen. Erst in allerletzter Zeit kommt auch die moderne Wirtschaftslehre wieder an diese Probleme heran. Die aristotelische Unterscheidung der Wirtschaft in Ökonomik und Chrematistik darf als fundamental für alle verstehende Nationalökonomie angesehen werden. Die beiden einander entgegenstehenden Wirtschaftsformen gehen auf zwei grundsätzlich verschiedene Bewußtseinshaltungen zurück. Lediglich die Ökonomik behält stets das Wohl des Staates im Auge; die wirtschaftliche Tätigkeit ist hier sich einordnend und sich einfügend, es ist ihr „ein Maß gesetzt". (Pol. I, 8.)

Aristoteles macht die „zweckmäßige Verwendung", den „rechten Gebrauch" zum Zentralbegriff der Ökonomik und hebt so die dienende Rolle der Wirtschaft deutlich hervor. Die vornehmste wirtschaftliche Tätigkeit wird in der Wahl der zweckentsprechenden Mittel gesehen. Diese Mittelwahl ist die eigentliche Wirtschaftstätigkeit des Bürgers. Wird das Wesen der Wirtschaft in der „Mittelhaftigkeit" (Spann) gesehen, so muß notwendig der Gebrauch innerhalb dieses Systems zum wichtigsten Begriff werden. Nur indem der Gebrauch, die zweckmäßigste Verwendung als vornehmste Tätigkeit gilt, kann die Forderung nach Maßhaltung, nach Einordnung, nach Unterordnung unter ein Ganzes erfüllt werden.

Kann die Ökonomik als die Lehre vom rechten Gebrauch, so muß die Chrematistik als die Technik des Erwerbs, speziell des Gelderwerbs bezeichnet werden. Der zentrale Begriff der Chrematistik ist der Gelderwerb, genauer der Tauschgewinn. Ist die Ökonomik die Wirtschaftsform der Gebundenheit, des Maßhaltens, des sich-einfügenden Handelns, so die Chrematistik die Wirtschaftsform der Willkür, der Schrankenlosigkeit, der Selbstsucht. In der Chrematistik wird die wirtschaftliche Tätigkeit Selbstzweck und es entsteht so eine unverbundene, eine autarke, eine den Staat sprengende Wirtschaft. Die wirtschaftspolitischen Bemühungen sowohl Platons wie die des Aristoteles gehen dahin, diesen staatssprengenden, diesen

„naturwidrigen“ Typus Wirtſchaft auszuſchalten, der damals immer mehr zur hiſtoriſchen Realität und zur Gefahr für das Gemeinweſen wurde.

Wir haben die Schau der beiden Typen als einen Akt des Verſtehens bezeichnet, was nicht ausſchließt, daß die eine Form als böſe abgelehnt wird. Das Verſtehen ſchließt Ablehnung nicht aus. Das Verſtehen verlangt, daß das Motiv erkannt werde, die Tafel der Werte braucht deshalb nicht zerſchlagen zu werden.

Ariſtoteles ſetzt die Chrematiſtik der Tauſchwirtſchaft nicht ſchlechthin gleich. Auch die Ökonomik kennt den Tauſch und kann auf höherer Stufe ohne dieſen nicht auskommen. Aber innerhalb der Ökonomik iſt der Tauſch ſelbſt wieder nur Mittel, erſt in der Chrematiſtik wird er Zweck und Ziel. Innerhalb der Ökonomik dient der Tauſch „zur Ergänzung und Vervollſtändigung des natürlichen Selbſtgenügens“. (Pol. I, 9.) Ebenſo iſt Geldwirtſchaft an ſich noch nicht Chrematiſtik. Nicht ein Äußeres, nicht der Tauſch und das Geld, einzig die Geſinnung läßt die Chrematiſtik entſtehen. Wohl aber hat ſich aus dem Tauſch die „Kunſt des Gelderwerbs“ entwickelt. (Pol. I, 9.) Im Händler- und Krämergeiſt hat die Chrematiſtik ihren Urſprung. Indem der Tauſch mit „zunehmender Routine und mit ſteigendem Raffinement betrieben wurde“ und man ſorgfältig darauf achtete, „woher man die Waren beziehen und wie man ſie umſetzen müſſe, damit ſie einen möglichſt großen Gewinn abwürfen“, war man in das Bereich der „Kunſt des Gelderwerbs“ gelangt. (Pol. I, 9.)

Auch die Ökonomik kennt eine Erwerbskunſt, die im Gegenſatz zur Kunſt des Gelderwerbs als „natürliche Erwerbsweiſe“ oder auch als „notwendige Erwerbskunſt“ bezeichnet wird. Von ihr müſſen diejenigen etwas verſtehen, „deren Aufgabe es iſt, alle jene Dinge zu beſchaffen und zu bewahren, die für die Gemeinſchaft in Haus und Staat zum Leben nützlich und notwendig ſind“. (Pol. I, 8.) Hier iſt das Motiv alſo „Sorge für den Unterhalt“. (Pol. I, 9.)

In der Chrematiſtik iſt der Beweggrund lediglich Bereicherung. So hat denn auch der aus dieſer Art Erwerbskunſt fließende Reichtum „kein Ende und keine Schranke“. (Pol. I, 9.) Die Chrematiſtik iſt die Wirtſchaftsform des unbegrenzten Gewinnſtrebens. Auch die Ökonomik bedarf des Reichtums, aber das Sammeln von Reich-

tümern ist nicht die eigentliche Aufgabe der Ökonomik. (Pol. I, 9.) Die vornehmste und spezielle Aufgabe der Ökonomik ist der Gebrauch, die Verwendung, die Verteilung. Innerhalb der Ökonomik ist also die „Schranke durch das Ziel gezogen". Es wird nicht über den gesetzten Zweck hinaus Reichtum erworben.

Den zwei Wirtschaftsweisen entsprechen zwei Tauschgrundsätze. Das Tauschziel der Ökonomik ist „Ergänzung und Vervollständigung". Das Tauschziel der Chrematistik ist Gewinn. Hier nimmt der Tausch und mit ihm das Geld eine zentrale Stelle ein, „denn das Geld ist des Umsatzes Anfang und Ende". (Pol. I, 9.) In der Chrematistik hat das Geld seine ursprüngliche Funktion eingebüßt, es ist nicht mehr nur Tauschmittel, es ist zum Ziel des Begehrens überhaupt geworden. Die Chrematistik stellt den Handel, der in der Ökonomik nur von untergeordneter Bedeutung ist, in den Mittelpunkt. Dem Tausch liegt innerhalb der Ökonomik, auch noch in hochentwickelten Gemeinschaften, die Gesinnung des Naturaltausches zugrunde. Beide Wirtschaftsweisen haben eine völlig konträre Einstellung zu den wirtschaftlichen Objekten. Von jedem Besitzstück gibt es nämlich „einen zweifachen Gebrauch", der eine ist dem „Dinge eigentümlich, der andere ist es nicht". In der Ökonomik entspricht der Gebrauch der natürlichen Bestimmung des Gegenstandes. In der Chrematistik wird der Gegenstand auch genutzt, „nur nicht nach dem ihm eigentümlichen Gebrauch". Die Chrematistik macht den Gegenstand zum Tauschobjekt, sie erwirbt ihn zum Zwecke des Umsatzes.

Die Preisfestsetzung der Chrematistik ist das „Produkt einer gewissen Erfahrung und Kunst". Das ganze Trachten geht hier auf den Gelderwerb, und man macht in diesem Bestreben „von allen menschlichen Vermögen und Vorzügen einen widernatürlichen Gebrauch". Die Chrematistik reißt jede menschliche Tätigkeit und Kunst in den Strudel des Gelderwerbs, „als wäre das das Ziel, worauf alles bezogen werden müßte". (Pol. I, 9.) In der Ökonomik entspricht der Gebrauch der Bestimmung des Gegenstandes, und die Bestimmung, die einem Gegenstande gesetzt ist, macht auch den objektiven Wert desselben aus.

Seine Wert- und Preislehre entwickelt Aristoteles in der nikomachischen Ethik bei Behandlung der Gerechtigkeit. Die auf den Tausch Bezug nehmenden Ausführungen dort können als die Wert-

und Preisgrundsätze des Typus Ökonomik angesehen werden. Nur die Ökonomik stellt sich unter das Prinzip der Gerechtigkeit, die Chrematistik steht auf Seiten der Ungerechtigkeit, sie will immer entweder „zuviel haben oder zu wenig geben".

Das Wertungsprinzip der Ökonomik gibt vor allem einmal die Bestimmung des Gutes ab. Die Schätzung eines Mittels richtet sich nämlich ganz allgemein, also nicht nur innerhalb der Wirtschaft, nach der Zielerreichung. Jedem Ding steht ein ihm vorgezeichneter Zweck gegenüber, und es erfüllt sein Dasein, wenn es diesem Zwecke dient. Je höher der Zweck steht, zu dessen Erreichung ein Gut geeignet ist, desto höher steht die „allgemeine Nützlichkeit" eines Gutes. Die „allgemeine Nützlichkeit" eines Gutes ist ein objektiver Wert, und Aufgabe des Wirtschafters ist es, die „allgemeine Nützlichkeit", den objektiven Wert eines Gegenstandes zu erkennen und diesen der ihm gemäßen Bestimmung zuzuführen. Daß Aristoteles im „Gebrauch", im Akt der Auswahl, im Erkennen und Bereitstellen des geeigneten Mittels für einen bestimmten Zweck die zentrale Wirtschaftstätigkeit sieht, und nicht im Herbeischaffen und Besitzergreifen, steht mit der Annahme einer „allgemeinen Nützlichkeit" in engstem Zusammenhang.

Aristoteles faßt den Tausch als „Wiedervergeltung" auf, aber nur dadurch, „daß nach Verhältnis vergolten wird", bleibt der Zusammenhalt der Bürgerschaft gewahrt. Die hierarchische Gliederung der Gesellschaft darf auch durch den Tausch nicht aufgehoben werden. Die Güter, die sich die beiden Tauschpartner anbieten, verhalten sich zueinander wie die Personen, denn die Sachen sind nach demselben Verhältnis unterschieden wie die Personen. (N. E., V, 6.) Es soll also eine Wiedervergeltung eintreten, „nach Maßgabe der Proportion, nicht nach Maßgabe der Gleichheit". Der Tausch als Wiedervergeltung muß unter dem Prinzip der Gerechtigkeit stehen, und die Gerechtigkeit darf die Gleichheit nicht verletzen. Wahre Gerechtigkeit aber meint „Gleichheit im Sinne der Proportionalität".

Wie alle Gemeinschaft so ist auch die Tauschgemeinschaft eine solche aus verschiedenen und ungleichen Personen, zwischen denen aber eine Vergleichsmöglichkeit herzustellen ist, wenn ein Tausch zustande kommen soll. Alles, was untereinander ausgetauscht wird,

muß darum gleichermaßen „gleich den Zahlen addierbar sein, und dazu ist nun das Geld bestimmt, das sozusagen zu einer Mitte wird. Denn das Geld mißt alles und demnach auch den Überschuß und den Mangel; es dient also z. B. zur Berechnung, wie viele Schuhe einem Haus oder einem gewissen Maße von Lebensmitteln gleichkommen. Es kommen also nach Maßgabe des Verhältnisses eines Baumeisters zu einem Schuster so und soviele Schuhe auf ein Haus oder auf ein gewisses Maß von Lebensmitteln. Ohne solche Berechnung kann kein Austausch und keine Gemeinschaft sein. Die Berechnung ließe sich aber nicht anwenden, wenn nicht die fraglichen Werte in gewissem Sinne gleich wären. So muß denn für alles ein Eines als Maß bestehen. ..... Dieses Eine ist in Wahrheit das Bedürfnis, das alles zusammenhält". (N. E., V, 8.)

Aristoteles zieht also zur Bestimmung des Tauschwertes neben dem objektiven Wert des Gutes das subjektive Bedürfnis heran. Das Bedürfnis weist die Tauschpartner auf einander hin, ohne Bedürfnis würden die Teile „in keinen Verkehr des Austausches treten". (N. E., V, 8.) Mittels des Bedürfnisses kann also die „Gleichheit" zwischen den tauschenden Personen „verwirklicht" werden. Das Bedürfnis erlaubt eine Gleichung von der Art, „daß wie der Bauer zum Schuster, so die Leistung des Schusters sich zu der des Bauern verhält". (N. E., V, 8.)

Kraft des Bedürfnisses lassen sich die Proportionen der Tauschpartner und ihrer Güter in eine Gleichung bringen. Die eigenartige Rolle, die das Bedürfnis im Tauschakt einnimmt und die Problematik aller Wertbestimmung hat Aristoteles klar gesehen: „In Wahrheit können freilich Dinge, die so sehr von einander verschieden sind, nicht kommensurabel sein, für das Bedürfnis aber ist es ganz gut möglich". (N. E., V, 8.)

Durch Übereinkunft ist das Geld nun „gleichsam Stellvertreter des Bedürfnisses", es ist das Eine, „welches das gemeinsame Maß vorstellt". Alles wird mit dem Gelde gemessen, es macht „wie ein Maß alle Dinge kommensurabel und stellt dadurch eine Gleichheit unter ihnen her. Denn ohne Austausch wäre keine Gemeinschaft und ohne Gleichheit kein Austausch und ohne Kommensurabilität keine Gleichheit". (N. E., V, 8.)

Die dem Prinzip der Hierarchie einzig gemäße Wirtſchaftsform iſt die „Ökonomik“ im ariſtoteliſchen Verſtande. Die Ökonomik ſteht auf der Seite der Gebundenheit, der Einordnung und der Einſicht, wie die Chrematiſtik auf der Seite der Willkür und der Selbſtſucht ſteht. Allen hierarchiſchen Gedankengebäuden iſt darum der Kampf gegen den Geiſt der Chrematiſtik, der immer auch auf das Prinzipat der Wirtſchaft zielt, gemeinſam. Reißt der Geiſt der Chrematiſtik ein, ſo fällt die hierarchiſche Ordnung; nur wenn die Rolle der Wirtſchaft eine dienende iſt, hat die Hierarchie der Geſellſchaft beſtand.

Literatur

Ariſtoteles, „Nikomachiſche Ethik“, überſetzt von Dr. theol. Eug. Rolfes, 2. Auflage, Leipzig 1921. (Philoſ. Bibliothek Band 5)

Derſelbe, „Politik“, überſetzt von Dr. theol. Eug. Rolfes, 3. Auflage, Leipzig 1922. (Philoſ. Bibliothek Band 7)

Stahr, Adolf, „Ariſtoteles' Nikomachiſche Ethik“, Stuttgart 1863.

Zeller, Eduard, „Philoſophie der Griechen“, 5. Auflage, Leipzig 1922.

Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig 1924. (Philoſ. Bibliothek Band 39)

Auguſtin

Durch das Chriſtentum erfährt das Lebensgefühl eine tiefe Wandlung. Die Vorſtellungen, die vordem von Vollkommenheit, Größe, Macht und Göttlichkeit beſtanden, ſind entwertet. Das Gottesbewußtſein iſt nicht mehr mit den Ideen von Schönheit und Eudämonie verknüpft, Demut und das Leiden gehören von nun an zum Weſen der Göttlichkeit. Der ſchaubare Kosmos tritt, da ſich vor der inneren Welt der Vorhang öffnet, an Bedeutung weit zurück. Das Ideal der Antike iſt das Schaubare, ohne welches Element auch das Göttliche nicht gedacht werden kann. Der ſchön-und-gute Menſch Platons iſt hierfür Beiſpiel. Selbſt noch der Wiſſenſchaftsbegriff der Griechen verrät das am Sinnlichen haftende Auge. In der Staatswiſſenſchaft, die ſich zur Aufgabe ſetzt, in der menſchlichen Welt ein Gegenbild des Kosmos zu gründen, kommt der ſinnliche Zug — der dem Prinzip der Hierarchie überhaupt eigen — mit beſonderer Deutlichkeit zum Ausdruck.

Wiſſen iſt für den Griechen „Abbilden eines Objektiven in der Intelligenz“.[1]) Die Verbindung von Göttlichem und Menſchlichem ſtellt ſich für ihn im Denken her. Im frühen Chriſtentum verdrängt nun das menſchliche Herz den Abſolutheitsanſpruch der Vernunft; die tiefſte Erkenntnis geht von der inneren Erfahrung aus, das Vernunfterkennen verblaßt gegenüber der Selbſtgewißheit des menſchlichen Herzens.

Wo die Selbſtgewißheit iſt, iſt auch die Wahrheit. Sie iſt aber den irrationalen Mächten des Gefühls und des Willens weit eher zugänglich als einer rationalen Spekulation. Die Verbindung von Gott und Menſch ſtellt ſich im Herzen her. Gott wird nicht, wie in der Antike, erſchaut, er wird erlebt und vom Herzen ergriffen. Nicht begnügt ſich nunmehr der Menſch mit kontemplativer Erinnerung, mit dem Nachſchaffen in Gedanken, einem untätigen Einsſein, ſein Wille drängt ihn zur Nachfolge, zur Wiederholung des Leidensweges.

Der Grieche iſt eins mit Gott in der Eudämonie, er iſt im Leben mit Gott verſöhnt. Das Reich des chriſtlichen Gottes aber iſt nicht von dieſer Welt. Erſt nach ſeinem Leben, erſt nach Leid und Tod, gelangt der Chriſt zu Gott. Er iſt nur zur Pilgerſchaft auf dieſer Welt. Das Ziel liegt außerhalb. Gott iſt in ganz anderem Sinne tranſzendent als die Idee des Guten bei Platon es war. Gott iſt nicht nur Vorbild, abſoluter Wert, nicht Idealform, und nicht iſt daher die Aufgabe erfüllt, wenn die empiriſche Welt dem Vorbild entſpricht. Die diesſeitige — ſündenfällige — Welt kann für den Chriſtenmenſchen garnicht in Einklang mit Gott gebracht werden, denn Gott iſt nicht ſo ſehr Vorbild denn geſchichtliches Ziel, Endpunkt der Wanderung, Ort der Raſt nach der irdiſchen Pilgerſchaft.

Die Antike hatte ganz folgerichtig ſo großen Nachdruck auf die Tugend gelegt. Die diesſeitige Welt konnte nur zum Gegenbild der jenſeitigen werden kraft ausgebildeter Fähigkeiten. Die Tugend war ein Mittel zur Verwirklichung der geſchauten Idealform, und man war vollkommen als Gegenbild dieſes Vorbilds.

Im Chriſtentum iſt Gott vor allem geſchichtliches Ziel. Zwiſchen Menſch und Gott iſt die Zeit geſetzt. Im Chriſtentum gelangt die Zeit zu eminenter Realität. Das Ziel der geſchichtlichen Entwicklung

[1]) Dilthey, Einleitung in die Geiſteswiſſenſchaften, Band I, 2. Auflage, Leipzig und Berlin 1923, S. 251.

aber iſt Gott. In der Antike hingegen war das Moment der Geſchichte ausgeſchaltet und bei niemandem ſo ſehr wie bei Ariſtoteles, der alles in einen organiſchen Werdeprozeß aufgelöſt hatte. „In unveränderlicher Selbſtgleichheit" entſteht bei ihm „aus dem organiſchen Keim das lebendige Weſen und der Keim ſelber rückwärts aus dem Leben"[1].

So tiefgreifend ſich unter dem Eindruck der Offenbarung das Lebensgefühl umgeſtaltete, der neuen hiſtoriſchen Situation erwuchs kein Wiſſenſchaftsgebäude, das rein auf die innere Erfahrung baſiert geweſen wäre. Zu mächtig war das Erbe der antiken Kultur, und mit fortſchreitendem Mittelalter ſollte es noch an Gewalt gewinnen. Ihre erhabenſte wiſſenſchaftliche Ausprägung erfährt die veränderte Seelenhaltung bei Auguſtin, und im Gottesſtaat gibt er ein an Monumentalität und Tiefſinn alles überragendes Bild einer geſellſchaftlichen Ordnung.

Das zentrale Ereignis, unter dem das ganze diesſeitige Leben ſteht, iſt nach chriſtlicher Lehre der „Sündenfall". Auguſtin macht ihn zum Mittelpunkt ſeiner Lehre. Mit dem Sündenfall ging das Menſchengeſchlecht des himmliſchen Reiches verluſtig. Die civitas Dei iſt eine Schöpfung Gottes und war als eine Gemeinſchaft der Engel und der Menſchen mit dem göttlichen Schöpfer gedacht. Die unmittelbare Folge des Sündenfalles iſt der leibliche Tod und damit die Zugehörigkeit des Menſchen zur Zeitlichkeit. Der Sündenfall ſtößt den Menſchen in die Zeitlichkeit und bedeutet ſo auch die Geburtsſtunde des irdiſchen Staates (civitas terrena).

„Gottes unverdiente Gnade" verhütet es, daß das geſamte Menſchengeſchlecht dem ewigen Tode verfällt. Auch nach dem Sündenfall ſteht einigen das himmliſche Reich offen, aber jetzt gehört der Menſch der civitas Dei nicht mehr an lediglich durch ſein Sein, er erringt ſich die Zugehörigkeit nur durch guten Willen, durch Entſchluß und Tat.

Adam, der erſte Menſch, war als Schöpfung Gottes, „des durchaus guten Schöpfers guter Naturen", von Natur gut. Indem er vom Baum der Erkenntnis aß, iſt er mit dem Böſen, das ſeiner Natur unbekannt war, aus freien Stücken in Beziehung getreten. Eine Macht aber war das Böſe geworden ſchon durch die Weigerung

[1]) Dilthey, a. a. O., S. 349.

einer Gruppe von Engeln, dem Willen des Schöpfers untertan zu bleiben. (XI, 10.) Der Keim zur civitas terrena war alſo ſchon von den abgefallenen Engeln gelegt worden, weshalb die civitas terrena auch civitas diaboli genannt wird. Da Adam, der erſte des Geſchlechtes, ſündenfällig wurde, ſo haben in ihm „zwei Genoſſenſchaften“ (societates), die Guten und die Böſen, „als die zwei Staaten ihren Anfang genommen“. (XII, 28.)

Der Abfall der Engel iſt die Folge einer Willenshaltung. Auch der Sündenfall iſt willensmäßigen Urſprungs, und über die Zugehörigkeit zur civitas Dei oder civitas diaboli entſcheidet ausſchließlich die Willensbeſtrebung.

Durch das Chriſtentum überhaupt und durch Auguſtin im beſonderen erfährt das Vermögen des Willens eine bisher unbekannte Bewertung. Dem antiken Denken ſtand die Herrſchaft des Verſtandes über Gefühl und Willen außer Frage, die Schau wies dem Willen das Ziel. Den Rang, den man im Weltgefüge einnahm, beſtimmte die Subſtanz; die Verſchiedenheit der Neigungen war mit der Verſchiedenheit der Subſtanz gegeben. Nach Auguſtin aber haben die entgegengeſetzten Neigungen der Menſchen nicht in der Verſchiedenheit der Subſtanz „ſondern in den Willensbeſtrebungen und Begierden ihren Grund“. (XII, 1.) Willen und Begierden erſcheinen in engſter Verknüpfung: in allen Gemütsbewegungen erblickt Auguſtin ein Willensmoment, und die Beſchaffenheit des Willens iſt es, die die Scheidung der Geiſter bewirkt.

Von der Willensrichtung hängt es ab, ob beſtimmte Gemütsbewegungen als gut oder böſe zu bewerten ſind. Nicht auf die Regungen an ſich kommt es an, ſondern auf die Richtung des mit den Regungen verbundenen Willens. (XIV, 5—9.)

Die beiden Staaten haben in der Verſchiedenartigkeit der Willenshaltung ihren Grund. Da die Willensbeſtrebung das Unterſcheidungsmerkmal abgibt, die Zugehörigkeit alſo ganz ins Innere verlegt wird, ſo iſt die ſichtbare, die äußere Staatsangehörigkeit ohne tiefere Bedeutung. In der ſichtbaren Welt können die beiden Staaten gar nicht ſcharf von einander geſchieden werden, ſie ſind „gleichſam ineinander verflochten und untereinander vermiſcht“. (XI, 1.) So ſtehen auf der Seite der jetzigen Feinde „verborgene künftige Bürger des Gottesſtaates, wie auch der Gottesſtaat, ſo lange er in der Welt

pilgert, in seiner Mitte solche hat, ... die nicht teilhaben werden an dem ewigen Leben der Heiligen". (I, 35.) Die endgültige Scheidung der beiden Staaten erfolgt erst im letzten Gericht.

Aber trotz der großen Zahl der Völker auf Erden und „ihrer Verschiedenheit in der Sprache, der Bewaffnung und der Kleidung" bestehen doch nicht mehr als „zwei ganz bestimmte Gruppen der menschlichen Gesellschaft". (XIV, 1.) Jeder Erdenbürger gehört, wie beschaffen der Staat auch sei, dem er äußerlich eingeordnet ist, der seinen Willensbestrebungen entsprechenden Gruppe an. Die eine Gruppe bildet den „Staat Gottes auf Erden", die andere die civitas terrena.

Der Gottesstaat ist seiner Natur nach *ewig* und hat seinen eigentlichen Ort im Jenseits. Die Gesamtheit seiner irdischen Mitglieder, der in dieser „Sterblichkeit" pilgernde „Staat Gottes auf Erden" wird von Augustin als „Teil" des himmlischen Staates bezeichnet. (XIX, 17.)

Die andere Gruppe — die sogenannte civitas terrena — hat nur hier im Diesseits ihren Ort und hat nur *zeitliche* Geltung. Wenn der irdische Staat „durch seine endgültige Verurteilung verdammt sein wird, wird er eben aufhören, Staat zu sein". (XV, 5.)

Irdischer Staat ist die Gesellschaft derer, die am Diesseits und an der Vergänglichkeit hängen, und ihre Vereinigung ist vergänglich. Das andere Reich ist die Gemeinschaft derer, deren Leben auf die Unendlichkeit gerichtet ist, und ihre Gemeinschaft ist ewig.

Die Repräsentanten beider Gruppen sind Kain und Abel. Von den beiden Stammeltern des Menschengeschlechts wurde zuerst Kain, „der Bürger dieser Welt", geboren, der zum irdischen Staat gehört, „hernach aber der Fremdling in dieser Welt, zum Gottesstaat gehörig, durch Gnade vorherbestimmt, durch Gnade erwählt, durch Gnade Fremdling hier unten, durch Gnade Bürger da oben". (XV, 1.) Kain, der Erstgeborene, vertritt das Seelische, Abel hingegen das Geistige. Das Seelische war zuerst da, erst hernach das Geistige. Die Erstgeburt Kains und Zweitgeburt Abels ist für Augustin von tiefer Symbolik. In jedem Einzelnen ist „das Verworfene das erste, wovon wir notwendigerweise ausgehen, worin wir aber nicht notwendigerweise verharren müssen; hernach erst kommt das Ehrbare hinzu, zu dem wir fortschreitend gelangen und

worin wir, einmal angelangt, verharren ſollen. Es wird ſohin nicht jeder ſchlechte Menſch gut, aber es gibt keinen guten, der nicht ſchlecht war." (XV, 1.) Die Wurzel — das iſt aber die Seele — iſt notwendigerweiſe von Adam her „ſchlecht und fleiſchlich", der Menſch wird erſt durch die Wiedergeburt auf Chriſtus hin fortſchreitend gut und geiſtig.

Das Tun Kains gilt ganz der Diesſeitigkeit. Auguſtin ſieht in ihm den Gründer: „Von Kain ſteht geſchrieben, er habe eine Stadt gegründet" (Gen. 4, 17). Der hier unten nicht heimiſche Abel dagegen hat nichts vom Typ des Gründers an ſich. „Die Stadt der Heiligen iſt nämlich droben, wiewohl ihre Bürger hier unten erzeugt werden". (XV, 1.) Jeder Angehörige des Gottesſtaates geht aus dem irdiſchen Schoß hervor, und die Verbindung von Mann und Weib bildet, „ſoweit es ſich um das Menſchengeſchlecht handelt" (XV, 16), die Keimzelle des Staates, aber man iſt nicht von Geburt, alſo nicht unmittelbar, Glied des Gottesſtaates. Jeder iſt von Geburt, als nur ſeeliſches Weſen, der Welt verhaftet und ſomit Angehöriger des Weltſtaates, nur durch den Akt der Wiedergeburt wird man zum Bürger des Gottesſtaates. „Der Weltſtaat bedarf .... nur der Geburt, der himmliſche dagegen auch der Wiedergeburt, um dem Schaden der Geburt zu entgehen". (XV, 16.)

Die in Kain und Abel ſich widerſtreitenden Prinzipien durchziehen das geſamte geſchichtliche Daſein. Der Brudermord Kains führt die dauernde Feindſchaft zwiſchen den beiden Staaten, dem göttlichen und dem menſchlichen, vor Augen.

Kain bedeutet nach Auguſtin „Beſitz", und die geſamte Kainsſeite der Entwicklung ſucht im zeitlichen Frieden und im Reichtum ihr Glück. In Abel, deſſen Namen „Trauer" bedeutet, ſieht Auguſtin den Tod und die Auferſtehung Chriſti vorgebildet. Die geſamte Abelſeite lebt in der Hoffnung auf Erlöſung und Auferſtehung. Der Übergang von der einen zur anderen Seite iſt nicht durch eine äußerlich angepaßte Lebensweiſe zu erringen, er iſt Folge einer inneren Verwandlung, der „Wiedergeburt". Die Wiedergeburt ſetzt den guten Willen voraus. Vermöge der Willensfreiheit kann ſich der Menſch zwar aus eigener Kraft auf das Gute richten, aber die Hinwendung gelingt nur völlig unter Mithilfe Gottes, alſo nicht ohne die göttliche Gnade. Nur als „Sohn der Gnade" iſt

man Angehöriger des Gottesſtaates, aber man wird nur Sohn der Gnade durch Entſchluß.

Es wurde ſchon darauf hingewieſen, daß Auguſtin in allen Gemütserregungen ein Willensmoment erblickt. Die beiden Staaten werden alſo durch zwei Arten des Begehrens, durch zwei Formen der Liebe, zuſtande gebracht, „der irdiſche durch die Liebe zu ſich ſelbſt bis zur Verachtung Gottes, der himmliſche durch die Liebe zu Gott bis zur Verachtung ſeiner eigenen Perſon“. (XIV, 28.)

Die Gruppe der Kainsmenſchen iſt charakteriſiert durch den amor sui, die Abelgruppe durch den amor Dei. Mit den zwei Arten der Liebe hat Auguſtin das Mittel gefunden, die zwei Staaten aufs ſchärfſte von einander abzuſondern und in ihrer Eigenart zu beſchreiben. Die Bürger des einen leben „nach dem Fleiſch“, die Bürger des andern „nach dem Geiſte“.

Geſtützt auf die Heilige Schrift und vor allem auf den Paulusbrief an die Galater ſetzt Auguſtin die Bedeutung des secundum carnem vivere auseinander. (XIV, 2.) Nicht nur die Sünden des Fleiſches im engeren Sinn zählen hierher wie Hurerei, Geilheit, Trunkſucht, Völlerei; auch die Sünden des Geiſtes fallen darunter, wie Feindſchaft, Hader, Neid. „Fleiſch“ bedeutet im Evangelium, nach der Auslegung Auguſtins, Menſch ſchlechthin. Nach dem Fleiſche leben heißt alſo nach ſich ſelbſt und damit wider Gott leben. „Als Urſache der Entſtehung der beiden Staaten könnte man demnach auch bezeichnen, daß die einen nach dem Menſchen, die andern nach Gott leben“. (XIV, 4.)

Das secundum carnem vivere kommt alſo einem Abfall vom Willen Gottes zum eigenen Willen gleich. Der Wille Gottes wird negiert, und an ſeine Stelle tritt die Eigenwilligkeit und die Liebe zu ſich ſelbſt. Der ſchlechte Wille iſt ſeinem Weſen nach ſelbſtſüchtig und hochmütig. Mit dem erſten Abfall zum eigenen Willen, dem „Sündenfall“, wird die göttliche Weltordnung pervertiert. „Der Menſch, der auch dem Fleiſche nach hätte geiſtig werden ſollen, wurde nun ſelbſt dem Geiſte nach Fleiſch“. (XIV, 15.) Alles nicht auf Gott gerichtete Streben führt zum secundum carnem vivere. Aber nicht in der Sinnlichkeit, alſo im „Fleiſch“ im ſpeziellen Verſtande, ſieht Auguſtin das Übel, nicht das „verderbte Fleiſch“

macht die Seele ſündhaft, vielmehr verleitet „die ſündhafte Seele“ das Fleiſch zur Sünde. (XIV, 3.) Die ſtoiſch-antike Regierung des Fleiſches, die auch das Verhältnis des Chriſtentums zur Sinnlichkeit oft entſcheidend beſtimmt, iſt bei Auguſtin überwunden. Allein das im Trieb auftretende Willensmoment iſt ausſchlaggebend, es allein unterliegt der Wertung.

Wer ſich vom amor sui leiten läßt, verabſolutiert ſeinen eigenen Willen. Aber er täuſcht ſich, wenn er glaubt, ſich ſo ſelbſt in die Gewalt zu bekommen, er wird gerade dadurch uneins mit ſich ſelbſt. Durch die „verkehrten Gemütserregungen“ wird er „wie von Fieberſchauern und Stürmen“ geſchüttelt. (XIV, 9.) Er ſtürzt ſich in eine „harte und elende Knechtſchaft“, dem Geiſte nach „freiwillig tot“, iſt er dem Leibe nach „widerwillen ſterblich“. (XIV, 15.)

Die ſtaatliche Ordnung wird innerhalb des auf die Selbſtliebe zurückgehenden Staates durch Herrſchſucht und Gewalt aufrecht erhalten, im himmliſchen Staate hingegen dienen die Vorgeſetzten und die Untergebenen einander in gegenſeitiger Liebe. (XIV, 28.)

Auguſtin hat mit dem Gedanken der Liebe den Gedanken der Ordnung aufs innigſte verknüpft. Er kennt „eine rechte Ordnung der Liebe“ und meint damit eine dem göttlichen Weltplan entſprechende Liebe zu den Kreaturen. Wir haben hier einen Vereinigungspunkt antiker und chriſtlicher Gedankenſtröme vor uns. Der antike Hierarchie- und Ordnungsgedanke iſt mit dem rein chriſtlichen der Agape (Liebe) in Verbindung gebracht. Nicht mehr Kosmos und Eros, Kosmos und Agape heißt der neue Bund.

Der verkehrte Gebrauch des Willens verkehrt auch die Liebe zu den Schöpfungen und ſtört dadurch die von Gott feſtgeſetzte Ordnung. Amor sui ſtellt der göttlichen Ordnung eine eigenwillige unrechte Ordnung gegenüber. Jede Kreatur iſt zwar an ſich gut, „aber ſie kann ſowohl gut als auch ſchlecht geliebt werden: gut, wenn die Ordnung aufrecht erhalten wird, ſchlecht, wenn dieſe eine Störung erfährt“. (XV, 22.) Amor sui liebt ſchlecht. Die göttliche Ordnung aber iſt gewährleiſtet, wenn der „Schöpfer richtig geliebt wird“. (XV, 22.) Amor Dei erhält die Ordnung aufrecht.

Wo aber Ordnung herrſcht, da iſt Friede. Alles Streben in der Welt iſt letztlich auf Frieden gerichtet. „Getrieben durch ein Naturgeſetz“, ſehnt ſich der Menſch nach Frieden. Auch wer zum Kriege

drängt, tut dies, um zum Frieden zu gelangen. Die Gottloſen erſtreben den Frieden in „verkehrter Weiſe“, ſie haſſen „den gerechten Frieden Gottes“ und lieben einen „eigenen, ungerechten“. Auch wenn ſie den beſtehenden Frieden zu ſtören verſuchen, haſſen ſie nicht den Frieden, ſondern wünſchen ihn nach ihrer Meinung umzugeſtalten. „Sie lehnen demnach nicht den Frieden ab, aber ſie möchten einen ſolchen haben, wie er ihnen paßt.“ Auch der verkehrt Handelnde, der „den Genoſſen ſeine Herrſchaft ſtatt der Gottes aufzwingen“ will, kann nicht umhin, „einen irgendwie gearteten Frieden zu lieben. Denn kein Fehler iſt ſo wider die Natur, daß er auch die letzten Spuren der Natur austilgte“. (XIX, 12.) Auch noch in der Verirrung iſt die Göttlichkeit der Schöpfung zu erkennen. Auch die, welche die Ordnung ſtören, paſſen ſich den Verhältniſſen, in denen ſie leben, irgendwie an, und deshalb wird ihnen eine gewiſſe Ruhe in der Ordnung, ein gewiſſer Friede, zuteil.

Die Schöpfung ſteht nach Auguſtins Überzeugung unter dem Geſetz des Friedens. In aller Ordnung der Natur, ſo im Zuſammenwirken der einzelnen Teile in einem Ganzen, oder in der Gebrauchsfähigkeit eines Dinges für einen beſtimmten Zweck, wirkt ſich das Geſetz des Friedens aus. „Der Friede aller Dinge beſteht in der Ruhe der Ordnung. Die Ordnung iſt die Norm, wonach den gleichen wie ungleichen Dingen ihr Platz angewieſen wird“. (XIX, 13.) Wird die „Ruhe in der Ordnung, die an ſich keine Störung zuläßt“, dennoch geſtört, ſo iſt Unglückſeligkeit die Folge. Alles Leiden entſpringt einer Störung des Friedens. Aus „irgendeinem Überbleibſel des Friedens heraus“ empfindet der Menſch den verlorenen Frieden ſeiner Natur als Schmerz. In jedem Menſchen ſteckt nämlich ein Wiſſen um die göttliche Ordnung, das durch keinerlei Verkehrtheit völlig auszuſchalten iſt. (XIX, 13.)

Der rechte Friede und damit die wahre Ruhe iſt nur mittels des Glaubens zu erreichen. Auguſtin ſtellt der antiken Schau den Glauben an die Offenbarung entgegen. Da der Menſch, „ſolange er in dieſem ſterblichen Körper ſich befindet“, getrennt von Gott wandelt, ſo iſt er auf den Glauben angewieſen und muß der Schau entſagen. Er braucht, „damit er ſelbſt beim Streben nach Erkenntnis infolge der Schwäche des menſchlichen Geiſtes nicht der Seuche eines Irrtums zum Opfer falle“, der göttlichen Unterweiſung. (XIX, 14.)

In engem Zuſammenhang damit ſteht auch die Auguſtiniſche Gewißheit, es gäbe „keine Weisheit außer der Frömmigkeit“. (XIV, 28.)

In gläubigem Gehorſam ſtellt ſich der Menſch „unter das ewige Geſetz“, fügt er ſich der göttlichen Ordnung ein und verbürgt ſo den Frieden. (XIX, 14.) Den beiden Hauptgeboten zufolge iſt im Gottesſtaat die Liebe zu Gott und die Liebe zu dem Nächſten ordnungbegründend. Auch der irdiſche Staat kann nicht ohne Ordnung exiſtieren, aber hier iſt ſie auf Macht und Herrſchſucht und nicht auf fürſorgliche Liebe geſtützt.

Beide Staaten beobachten den Frieden, beide aber auf ihre Weiſe. „Die Gemeinſchaft der Menſchen, die nicht aus dem Glauben leben“, ſucht den Frieden in Dingen und Vorteilen dieſes zeitlichen Lebens. So ſtrebt der irdiſche Staat den „irdiſchen Frieden“ an und erblickt die „Eintracht der Bürger bezüglich des Befehlens und Gehorchens“ in einer „gewiſſen Übereinſtimmung der Willen“ hinſichtlich der Dinge, die das ſtaatliche Leben betreffen. „Die Gemeinſchaft der Menſchen, die aus dem Glauben leben,“ blickt dagegen aus nach den ewigen Verheißungen für die Zukunft. Aber auch der „himmliſche Staat“, vielmehr der Teil desſelben, der in dieſer Sterblichkeit pilgert, zieht aus dem zeitlichen Frieden Nutzen, „bis die Sterblichkeit ſelbſt, für die ein ſolcher Friede notwendig iſt, vorübergeht“. (XIX, 17.)

Auguſtin geht in dieſem Zuſammenhang auf die Stellung ein, die der irdiſche Teil des Gottesſtaates der civitas terrena gegenüber einnimmt. Der Staat Gottes auf Erden — repräſentiert durch die Kirche — trägt während ſeiner irdiſchen Wanderſchaft, „die er gleichſam als Gefangener des weltlichen Staates vollbringt,“ keine Bedenken, den Geſetzen des irdiſchen Staates zu gehorchen. Es ſoll nämlich, in Anbetracht der allen gemeinſamen Sterblichkeit, in den ſich auf dieſe beziehenden Angelegenheiten zwiſchen beiden Staaten Eintracht herrſchen.

Während ſeiner irdiſchen Pilgerſchaft zieht der himmliſche Staat Bürger aus allen Völkern an ſich und vereinigt Genoſſen aus allen Sprachen zu einer Gemeinſchaft, unbekümmert um die Verſchiedenheiten in den auf Erzielung und Bewahrung des irdiſchen Friedens gerichteten Sitten, Geſetzen und Einrichtungen. Hinſichtlich der Religion jedoch kann der irdiſche Teil des himmliſchen Staates mit dem irdiſchen Staate keine gemeinſamen Geſetze haben.

Der in der Staatslehre des Ariſtoteles ſo wichtige Begriff der Gerechtigkeit iſt auch in der Lehre Auguſtins von größter Bedeutung. Reiche ohne Gerechtigkeit ſind für ihn „große Räuberbanden", und Räuberbanden ſind nichts anderes als „kleine Reiche". Daß der wahre Staat nicht durch Geſellſchaftsvertrag entſteht, wird von Auguſtin draſtiſch dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er den Geſellſchaftsvertrag als das konſtituierende Element innerhalb der Räuberbanden anſieht. Räuberbanden ſind „eine Schar von Menſchen, die durch das Machtwort eines Menſchen regiert und durch einen Geſellſchaftsvertrag zuſammengehalten werden: die Beute verteilen ſie nach vorher getroffener Übereinkunft". Erlangt ein „ſolches Unweſen" eine beſtimmte Größe, ſo „nimmt es ohne weiteres den Namen „Reich" an". Und nicht in den Leidenſchaften unterſcheiden ſich die irdiſchen Staaten von den Räuberbanden, ſondern lediglich durch die „inzwiſchen hinzugekommene Strafloſigkeit". (IV, 4.)

Das Prinzip des irdiſchen Staates entbehrt der wahren Gerechtigkeit. Wo es aber „keine Gerechtigkeit gibt", da iſt auch „kein Staat vorhanden" (XIX, 21); der irdiſche Staat iſt nicht Staat im eigentlichen höheren Sinne.

Was iſt nun nach Auguſtin Gerechtigkeit? In genauer Übereinſtimmung mit Platon und Ariſtoteles heißt es: „Gerechtigkeit iſt die Tugend, die jedem das Seine zuweiſt" (XIX, 21); aber dieſer griechiſche Satz erfährt eine durchaus chriſtliche Auslegung. Grundlage aller Gerechtigkeit iſt die Wahrung des Verhältniſſes von Schöpfer und Geſchöpf. Soll jedem das Seine zuteil werden, ſo darf die vom Schöpfer gezogene Grenze nicht überſchritten werden; Anerkennung der Kreatürlichkeit, Demut vor Gott, iſt Vorausſetzung. Wie kann der gerecht ſein, „der ſich ſelbſt der Herrſchaft Gottes, von dem er geſchaffen iſt, entzieht und böswilligen Geiſtern ſich dienſtbar macht?" (XIX, 21.) Ohne Gottesverehrung, ohne amor Dei, keine wahre Gerechtigkeit. Die Vernunft als ſolche iſt nicht imſtande, das Rechte zu treffen. Der Geiſt, der „Gott nicht kennt und ſeiner Herrſchaft ſich nicht unterwirft" (XIX, 25), alſo der Geiſt des amor sui, die Glaubensloſigkeit, iſt dem Irrtum preisgegeben.

Das Erdendaſein iſt ein Kampf mit der Sünde, auf Erden iſt darum die Gerechtigkeit nicht voll zu verwirklichen. Alle irdiſchen

Gerichte ſtehen notwendig unter dem Zeichen der Unvollkommenheit, denn die menſchlichen Richter vermögen nicht, „in die Geſinnung derer, über die ſie zu Gericht ſitzen, ... einzudringen“. (XIX, 6.) Erſt nach dem Tode bzw. mit dem Jüngſten Gericht wird die Gerechtigkeit voll wirkſam. Das Ende der irdiſchen Bürger, der Verächter Gottes, iſt der „zweite Tod“, der härter iſt als der erſte, da er kein Ende hat. Das Ende der Bürger des Gottesſtaates aber iſt ewige Seligkeit. (XIX, 28.)

Wie ſchon erwähnt, lehnt Auguſtin den Geſellſchaftsvertrag als gemeinſchaftsbildenden Akt ab. Wohl aber iſt auf Grund des Geſellſchaftsvertrages Gruppenbildung möglich. Die „Einheit der Geſellſchaft“ iſt für Auguſtin eine Schöpfungstatſache, eine gottgewollte Naturtatſache. Das menſchliche Geſchlecht leitet ſich aus einem einzigen, aus Adam, her. Der Schöpfer hat den Menſchen „als einen und einzelnen erſchaffen, ... damit ihm die Einheit der Geſellſchaft ſelbſt .... deſto deutlicher ans Herz gelegt werde. .... Gott hat nicht einmal das Weib, das dem Manne beigeſtellt werden ſollte, in gleicher Weiſe wie ihn ſelbſt erſchaffen wollen, ſondern aus ihm heraus, damit das Menſchengeſchlecht aus einem einzigen hervorgehe“. (XII, 22.) Nach Auguſtin haben die Menſchen „nicht nur die gleiche Natur, ſie ſind auch durch verwandtſchaftliche Gefühle mit einander verbunden“. (XII, 22.) Durch den Sündenfall und die durch ihn hereingebrachten Verkehrtheiten wie Neid, Haß, Zwietracht wird zwar die Innigkeit des brüderlichen Verhältniſſes geſtört und durchbrochen, aber die Verwandtſchaft, die „Einheit in der Vielheit“ (XII, 23) wird dadurch nicht völlig aufgehoben. Die Brüderlichkeit bleibt als göttliches Geſetz beſtehen.

Zwiſchen Volk und Staat macht auch Auguſtin meiſt keinen weſentlichen Unterſchied. Jedoch finden ſich wertvolle Beſtimmungsſtücke zu einer Unterſcheidung vor, ſo wenn er den „Staat“ als die „Angelegenheit“ eines Volkes bezeichnet. Die bewußte Tätigkeit des Staates gegenüber dem unbewußten Daſein des Volkes kommt hier zum Ausdruck.

Die Eigenart der einzelnen Völker wird von Auguſtin klar geſehen. Auguſtin bemüht ſich auch noch, nachdem er die zweierlei Staatstypen von einander getrennt hat, den Begriff Volk — den

er hier mit Staat gleichſetzt — ſo zu definieren, daß er auf die beiden Staatsformen und auf ſämtliche Völker angewandt werden kann. Volk iſt danach „die Vereinigung einer vernünftigen Menge, die durch die einträchtige Gemeinſchaft der Dinge, die ſie liebt, geeint wird". (XIX, 24.) Was immer eine ſolche Vereinigung vernünftiger Weſen lieben mag, ſie wird, nach Anſicht Auguſtins, „nicht unpaſſend Volk genannt, und zwar iſt ſie um ſo beſſer, je mehr ſie in beſſeren und um ſo ſchlechter, je mehr ſie in ſchlechteren Dingen einträchtig iſt". (XIX, 24.)

Da Auguſtin in der Liebe ein Willensmoment annimmt, ſo iſt mit dieſer Definition der Staat als eine Willensvereinigung beſtimmt. Die Erkenntnis vom Weſen des Staates (nicht jedoch die vom Weſen des Volkes!) erfährt hierdurch eine weſentliche Bereicherung: die Anſicht, daß der Staat eine organiſche, naturhaft-notwendige Einheit ſei, iſt verlaſſen und das Gewicht auch hier auf den Willen verlegt. Aber nur ein Staat kann als Willensvereinigung angeſprochen werden, keinesfalls ein Volk. Wird der Staat als Willensvereinigung beſtimmt, ſo wird eine Unterſcheidung von Staat und Volk, von bewußter, gewollter Vereinigung und unbewußter, naturhafter Einheit unerläßlich. Auguſtin trifft dieſe Unterſcheidung noch nicht, aber er führt das Problem Staat und Volk einer Löſung entgegen.

Das ſterbliche Leben iſt ein Leben der Bedürftigkeit, ohne irdiſche Güter kein irdiſches Leben. Beide, der irdiſche Staat wie der Gottesſtaat auf Erden, ſind, wenn gleich ſie „im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe verſchieden gerichtet ſind" (XVIII, 54), auf die irdiſchen Güter in gleicher Weiſe angewieſen, wie ſie durch die zeitlichen Übel in gleicher Weiſe bedrängt werden. Deshalb iſt auch „der Gebrauch der für dieſes ſterbliche Leben notwendigen Dinge" für die Menſchen beider Gruppen gemeinſam; aber das „Endziel des Gebrauchs" iſt jeder beſonders eigen und ſehr von einander verſchieden. Für die eine Gruppe ſind die zeitlichen Güter ſelbſt der Endzweck, für die andere dienen ſie nur zur Erhaltung des irdiſchen Lebens. „Die aus dem Glauben leben", gebrauchen „die irdiſchen und zeitlichen Dinge gleichſam als in der Fremde, nicht um ſich von ihnen gefangen nehmen und vom Streben nach Gott abbringen zu

laſſen, ſondern um darin eine Stütze zu haben, die Laſt des verweslichen Leibes, der die Seele beſchwert, leichter zu ertragen und ſie nicht noch zu vermehren." (XIX, 17.)

Der Staat Gottes auf Erden hat ſein höchſtes Gut jenſeits, der irdiſche Staat aber hat „hienieden ſein Gut, an deſſen Teilhaben er ſich freut, wie man es bei derlei Dingen tut." (XV, 5.) Auch Auguſtin ſagt von dieſem irdiſchen Gut — darin mit Ariſtoteles übereinſtimmend —, daß es ſeinen Liebhabern keinerlei Schranken auferlege. Aber über Ariſtoteles weit hinausgehend ſieht er in der Schrankenloſigkeit des auf ſolche Güter gerichteten Strebens die Haupturſache für Streit, Krieg und Kampf im irdiſchen Staat. Da nach Auguſtin der irdiſche Staat in den zeitlichen Gütern ſein Ziel ſieht, ſo gehören „die beſſeren Güter" notwendig dem „oberen Staat" an. Er legt alſo, im Gegenſatz zu Ariſtoteles (der ebenfalls eine Rangordnung der Güter annahm, innerhalb welcher aber die niederen allmählich in die höheren übergingen), zwiſchen die unteren und oberen Güter eine ſcharfe Grenze. Der irdiſche Staat jagt nur den minderen Gütern nach, der irdiſche Teil des Gottesſtaates hingegen *gebraucht* die unteren und *genießt* die höheren. Auguſtin macht hinſichtlich des Verhältniſſes zu den höheren und niederen Gütern eine bemerkenswerte Unterſcheidung. Bei den unteren Gütern ſpricht er von „gebrauchen" (uti), bei den höheren von „genießen" (frui). Die Bürger des Gottesſtaates alſo „gebrauchen" die Welt zu dem Zwecke, um Gott zu „genießen". Der irdiſche Staat aber verehrt Gott oder die Götter, „um mit deren Hilfe in Siegen und irdiſchem Frieden die Herrſchaft auszuüben". Die Böſen wollen, in völliger Verkehrung der geſetzlichen Ordnung, „Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen". (XII, 7.)

Das höchſte Gut iſt Gott. Es gibt „kein umwandelbares Gut .... außer dem einen wahren, glückſeligen Gott". (XII, 1.) Da nun dieſes höchſte Gut den Frieden verbürgt, ſo wird von Auguſtin auch der „Friede im ewigen Leben oder das ewige Leben im Frieden" als das höchſte Gut, als „der Gipfel der Vollkommenheit" bezeichnet (XIX, 11). Jede Außerachtlaſſung des höchſten Gutes bedeutet eine Vermehrung des Leides und der Zwietracht. Diejenigen aber, denen dieſes höchſte Gut „gemeinſamer Beſitz" iſt, bilden nicht nur mit dem, dem ſie anhängen, alſo mit Gott, ſondern auch untereinander „eine

heilige Gemeinschaft, die eine Stadt Gottes" (XII, 9). Die Liebe, die sich an dem höchsten Gut freut, verbindet „viele zu einem Herzen", die Liebe zum „eigenen und sozusagen privaten Willen" hingegen sät Zwietracht und Neid und wirkt gemeinschaftzerstörend (XV, 3). Während die einen in Gott verharren, haben sich die anderen „schwelgend in ihrem eigenen Machtgefühl, als ob sie selbst ihr Gut wären, von dem höheren allen gemeinsamen beseligenden Gut ihrem eigenen Ich zugewandt" (XII, 1.).

Auch die Stellung zu den Gütern ist durch amor Dei und amor sui bedingt. Die beiden Wirtschaftsweisen, die gemeinschafterhaltende und die gemeinschaftzerstörende, haben im amor Dei und im amor sui ihre eigentliche Wurzel. Die aristotelische Erkenntnis wird durch Augustin insofern bedeutend vertieft, als diese beiden Wirtschaftsformen auf zwei Staatsprinzipien zurückgeführt werden. Die beiden Staatsformen aber haben, wie die beiden Wirtschaftsformen, in der Verschiedenartigkeit der Willensrichtung ihren Grund.

Die Antike hatte, indem sie der Wirtschaft einen niederen Rang zuteilte, auch die Wirtschaftstätigkeit, insbesondere die Handarbeit, nieder eingeschätzt. Das Christentum bringt hier eine radikale Wendung. Die christliche Überzeugung, daß im Glauben und nicht im Schauen und Denken die Glückseligkeit gefunden wird, läßt die bisher degradierte Arbeit, das Werk der Hand, in neuem Licht erscheinen. Mit dem Augenblick, mit dem das Prinzipat der Theorie, der Schau, gebrochen ist, erfährt das werktätige Handeln eine neue Wertung. War in der Antike das beschauliche Leben das höchste Ziel, so ist es für die Zugehörigkeit zum Gottesdienst gleichgültig, ob man ein beschauliches oder ein tätiges Leben führt. Weder die Beschaulichkeit allein, noch die Werktätigkeit an sich, öffnet den Zugang zur Stadt Gottes. Es darf nämlich keiner „also der Beschaulichkeit pflegen, daß er dabei nicht an den Nutzen des Nächsten denke, noch also tätig, daß er nicht die Betrachtung Gottes pflege" (XIX, 19).

Das Christentum adelt das selbstlose Werk der Hand; schon die früheste Epoche kennt ein Ethos der Arbeit. Wie beschaffen dies frühchristliche Arbeitsethos ist, geht deutlich aus Augustin hervor. „Beim Handeln darf man nicht die Ehre in diesem Leben oder die Macht lieben, da ja alles unter der Sonne eitel ist, sondern das Werk

ſelber, das alsdann zur Ehre und Macht gereicht, wenn es zum Heil der Untergebenen dient“ (XIX, 19). Die Arbeit für andere und die ſelbſtloſe Verſenkung ins Werk gewinnt Gleichberechtigung neben dem denkenden, geiſtigen Leben.

Literatur

Auguſtinus, „Der Gottesſtaat“. Die ſtaatswiſſenſchaftlichen Teile überſetzt von D. Dr. Karl Völker, Jena 1923. (Die Herdflamme Band 4)
Dilthey, Wilhelm, „Einleitung in die Geiſteswiſſenſchaften“, I. Band, Berlin 1923.
Seifert, Friedrich, „Pſychologie-Metaphyſik der Seele“, München 1928.

Thomas von Aquin

Schon Auguſtin war, wenn er auch das zentrale chriſtliche Problem in der Freiheit des Willens und in der inneren Erfahrung ſah, geneigt, chriſtliches und antikes Gedankengut mit einander zu verbinden. Je mehr ſich das Chriſtentum in ſeiner Geſchichte um eine rationale Durchdringung des Glaubensgehaltes bemühte, je mehr es alſo anſtelle der inneren Erfahrung die Gedankenmäßigkeit und den Begriff rückte, deſto leichter ließ ſich eine Verſchmelzung der beiden Gedankenwelten vollziehen. Thomas von Aquin iſt ein Meiſter ſolcher Harmoniſierung; oft jedoch gelingt dieſe nur unter weſentlichem Verluſt des von Auguſtin ſo ſcharf geſehenen chriſtlichen Eigenwerts.

In einem gewiſſen Sinne erwies ſich dabei der antike Teleologiegedanke, der zu dem Gedanken eines immanenten Weltzwecks ausgeweitet wurde, als beſonders verhängnisvoll. Wie entſcheidend auch der Gedanke der Ordnung bei Auguſtin ſein mochte, die Grenze zwiſchen Gott und Schöpfung blieb unverrückbar. Eine kontinuierliche Reihe konnte es nur innerhalb der Schöpfung geben, und der Menſch ſtand zwiſchen Engel und Tier. Wenn Gott auch in Anlehnung an die Antike als höchſtes Gut bezeichnet wird, ſo iſt er doch ſtets mehr als nur Spitze einer Hierarchie, mehr denn letzte Sproſſe einer Stufenleiter: Er iſt der allem geſchaffenen Sein in Einheit und Glückſeligkeit gegenüberſtehende Schöpfer.

Thomas von Aquin gibt der ariſtoteliſchen Teleologie einen chriſtlichen Sinn. Der Kosmos iſt auf das höchſte Ziel, auf Gott, hingeordnet. Zwar liegt das Ziel außerhalb der Welt, und dieſes Ziel

iſt zugleich Endziel und erſte Urſache. Aber durch die Anlehnung an die Antike fällt die ſcharfe Grenze zwiſchen Schöpfer und Geſchaffenem und es entſteht eine Hierarchie, die ſich von Gott bis zur niedrigſten Kreatur erſtreckt. Der Gedanke der Hierarchie hat bei Thomas von Aquin antiken, genauer neuplatoniſchen Charakter. Mit der Lehre von den geiſtigen Subſtanzen verſchwindet die tiefe Kluft zwiſchen Gott und dem Reiche der Engel (Summa contra gent. II, p. 199 b ff.).

Thomas ſetzt immaterielles Sein und Freiheit gleich und unterſcheidet nach dem Vorbild der Antike im Kosmos die körperlichen und die unkörperlichen Seinsweiſen. Der Menſch ſteht in der Mitte des Kosmos und bildet die Brücke zwiſchen Vergänglichem und Unvergänglichem; körperliches und unkörperliches Sein vereinigt ſich in ihm. Die Freiheit des Menſchen wird in Verbindung gebracht mit dem Plane Gottes. Der Gedanke eines immanenten Weltzwecks wird alſo mit dem Gedanken der Willensfreiheit der Individuen zu verſöhnen verſucht. Ein primär antiker Gedanke ſoll mit einem ſpeziell chriſtlichen zur Einheit verſchmolzen werden. Weil die prima causa, die zugleich Endziel iſt, aus freiem Willen ſchafft und die Freiheit ſelber iſt, glaubt Thomas der „Notwendigkeit", der „Zwangsläufigkeit", die dem Gedanken des immanenten Weltzwecks zugrunde liegt, entgehen zu können. Gott erſchafft den freien Willen des Menſchen, und im Plane Gottes iſt dieſe Freiheit des Menſchen berückſichtigt. Der Zuſammenhang in Gott wird von Thomas alſo gedacht als ein Zweckzuſammenhang mit Freiheit. Notwendigkeit wird bei ihm mit „Freiheit" zuſammen gedacht, aber Freiheit können wir nicht denken, wo wir Notwendigkeit annehmen. Die von Thomas gedachte Ordnung kann als Deismus ſowohl wie als Panentheismus bezeichnet werden, aber beide Ordnungen ſchließen die Freiheit aus.

Die Stellung des Aquinaten zum ſozialen und ökonomiſchen Leben iſt einerſeits durch die im Vergleich mit Auguſtin gänzlich veränderte hiſtoriſche Situation, andererſeits durch die erſtmalige Übernahme der ariſtoteliſchen Politik in das chriſtliche Lehrſyſtem beſtimmt. Aber erſt durch die veränderte hiſtoriſche Situation war auch die Möglichkeit gegeben, das in der Politik des Ariſtoteles niedergelegte Gedankengut ſo weitgehend einzulaſſen.

Auguſtin ſah im irdiſchen Staat die Negation des göttlichen. Die Bürger des himmliſchen Staates waren als Fremdlinge in den irdiſchen Staat verſprengt. Der Kampf gegen den irdiſchen Staat war letztlich ein Kampf gegen den heidniſch-weltlichen Staat und ein ſolcher für die Kirche. Die Kirche ſollte zu einem ſtaatlichen Organismus ausgeweitet werden. Die Situation zur Zeit Auguſtins iſt gekennzeichnet durch den ſchroffen Gegenſatz: hie heidniſch-weltlicher Staat, hie chriſtliche Kirche als Teil des himmliſchen Reichs. Das chriſtliche Individuum war in ſeine ſtaatsbürgerlichen und religiöſen Pflichten zerſpalten. Gebt dem Kaiſer was des Kaiſers und Gott was Gottes iſt, hieß die Maxime dieſes Zwieſpalts. Die auguſtiniſche Konzeption erſtand, trotz Konſtantin und Theodoſius, in einer Epoche der Überlegenheit des heidniſch-weltlichen Staates, aber auf dem Grunde gläubiger Entſchloſſenheit: dem irdiſchen Staat ſollte der irdiſche Teil des Gottesſtaates, die ſichtbare Kirche, gegenübergeſetzt werden. Es galt die Durchſetzung des irdiſchen Staates mit chriſtlichen Gemeinden, die untereinander durch die Liebe zu dem einen Gott und die Inſtitutionen der Kirche geeint waren. Der homo christianus ſtand zur Zeit Auguſtins immer noch auf Vorpoſten. Zur Zeit des Aquinaten war die Schlacht längſt geſchlagen, und nun ſtand der Kirche, alſo dem irdiſchen Teil des Gottesſtaates, der chriſtlich-weltliche Staat gegenüber, der ebenfalls als irdiſcher Teil des Gottesſtaates anzuſehen war. Wohl bleibt auch jetzt noch der Gläubige hier unten auf der Wanderſchaft, aber er iſt doch nicht als Fremdling in den irdiſchen Staat verſprengt, weil dieſer Staat, als chriſtlicher Staat, mit dem Gläubigen zielgleich iſt. War es der Wunſch Auguſtins, die Macht des irdiſchen Staates zurückzudrängen und den Sieg des himmliſchen heraufzuführen, ſo ſieht ſich Thomas von Aquin gezwungen, den weltlichen Staat anzuerkennen, und ſein Streben kann lediglich ſein, ihn ſo göttlich als möglich einzurichten. Ihm alſo wird der irdiſche empiriſche Staat und die irdiſche Geſellſchaft in ihrer Diesſeitigkeit zum theoretiſchen Problem. Da er aber den diesſeitigen Staat, den weltlich-konkreten Staat, einer Unterſuchung unterzieht, ſo kann nun auch die Politik des Ariſtoteles, die vom irdiſchen Staat handelt, herangezogen werden.

Dem Fundamentalſatz der nichtindividualiſtiſchen Geſellſchaftslehre begegnen wir auch bei Thomas: der Einzelne iſt ſich nicht ſelbſt

genug. Auf ſich ſelbſt geſtellt wäre kein Menſch imſtande, das Leben ſo zu führen, daß es ſeinen Zweck erreicht; „ſo iſt es alſo der Natur entſprechend, mit vielen geſellig zu leben“ (De reg. I, 1). Das „geſellige Leben“ wird als eine „Notwendigkeit“ bezeichnet. Mehr noch als jedes andere in Herden lebende Geſchöpf iſt der Menſch dazu beſtimmt, in Gemeinſchaft zu leben. Thomas folgert dies aus dem Vorhandenſein der Sprache. Auch Ariſtoteles hatte auf die mit der Sprache gegebene Beſonderheit des Menſchen hingewieſen. Erſt Thomas aber hat auf das mit der Sprache gegebene eigentlich-menſchliche Vermögen, „die Mitteilung“, aufmerkſam gemacht. Der Menſch iſt nicht nur darauf angewieſen, in Geſellſchaft zu leben, er iſt auch beſtimmt, „ſich den anderen mitzuteilen“ (De reg. I, 1). Die Innigkeit der menſchlichen Gemeinſchaft beruht auf der „Mitteilung“.

Auguſtin war beſtrebt, im Subjekt das Göttliche zu entdecken, er fand im Ich ſelbſt das Wort Gottes als „inneres Wort“. Die Gemeinſamkeit mit Gott und ſeiner Schöpfung konnte vom Ich ſelbſt her betätigt werden. Mit ſeiner Fähigkeit zu lieben war das Ich mehr als ein Individuell-Beſonderes. Auguſtin hatte die „Subjektivität“ des Menſchen nicht unter dem rationalen Geſichtspunkt des Beſonderen und des Allgemeinen betrachtet. Das menſchliche Subjekt war ihm mehr als ein Gattungsweſen, es war eine Welt für ſich mit eigener Problematik.

Für Thomas, der mehr auf der Seite der Antike ſteht, iſt das „Eigene und Gemeinſame“ zwar nicht dasſelbe. Der Geſichtspunkt des Allgemeinen und Beſonderen ſchiebt ſich aber dennoch vor. Durch das Eigene entſtehen die Unterſchiede, durch das Gemeinſame wird alles zur Einheit verbunden (De reg. I, 1). Wollte jeder nur auf das bedacht ſein, was ihm ſelbſt angemeſſen erſcheint, „ſo würde die Geſellſchaft nach entgegengeſetzten Richtungen auseinander geraten“ (De reg. I, 1). Es muß alſo außer dem, was jeden antreibt, ſein Wohl im Auge zu haben, noch etwas anderes geben, das ihn bewegt, das Gemeinwohl der Geſellſchaft zu beachten. Dieſes etwas wird von Thomas als entelechetiſch wirkend angenommen. Er vergleicht es mit der „leitenden Kraft“ im Körper, „die auf das gemeinſame Wohl aller Glieder bedacht iſt“ (De reg. I, 1). Es iſt, wie bei Ariſtoteles auch, Sache des Führers, die Geſellſchaft auf das Gemeinwohl hinzulenken. Eine geordnete Geſellſchaft aber iſt eine Hierarchie, und die Ver-

schiedenheit der Stände geht auf die Verschiedenheit der Ämter und Funktionen zurück.

In der geordneten Gesellschaft ist der Widerstreit zwischen vita communis und vita propria geschlichtet. Nur weil Thomas den Staat und die Gesellschaft als Organismus ansieht, ist diese Lösung möglich. Die vita propria des Einzelnen im Staate entspricht nämlich der Eigenart des Gliedes im Organismus (Quaest. quodl. VII, a. 7c). Thomas erfaßt den Einzelnen als vita propria, damit aber erfaßt er ihn als Gattungswesen, als Glied eines Ganzen, als Wesen der Natur und der Notwendigkeit, nicht als Wesen der Freiheit. Die vita propria kann nur die arteigene Besonderheit, das Leben des Individuums, erklären, nicht aber das Vermögen der Entscheidungen, des Entschlusses, der Selbsttätigkeit, die das Wesen der menschlichen Person ausmachen. Thomas fällt hier weit hinter Augustin zurück.

Zweck des Staates ist, nach Thomas, das bonum commune (De reg. I, 1), das auch das „gemeinsame Glück" (S. th. I, 2, q., 90, a. 2c) und das „unvollkommene Gut" (q. 98, a. 1) genannt wird. Das bonum commune steht höher, ist „göttlicher" als das private individuelle Wohl. Wäre der Mensch nur irdisches Wesen, er fände im bonum commune seine Erfüllung. „Nun gibt es aber ein Gut, das außer dem Menschen liegt, solange er als Sterblicher lebt: die höchste Seligkeit" (De reg. I, 14). Verglichen mit dem höchsten Glück, der jenseitigen Seligkeit, ist das bonum commune ein „unvollkommenes Gut". Das bonum commune ist ein diesseitiges Ziel, der Staat des bonum commune vermag nur den „Bedürfnissen des Lebens" zu entsprechen, das Endziel des Menschen aber liegt im Jenseits. Da nun, wenn ein Staat überhaupt sein soll, das Endziel des Einzelnen mit dem Endziel der Gesamtheit übereinstimmen muß, so muß auch das Endziel des Staates im Jenseits liegen (De reg. I, 14).

Bei Aristoteles findet der Einzelne im diesseitigen Staat sein Genügen, der Staat ist letztes Ziel. Thomas kann den diesseitigen Staat, da der Einzelmensch nach christlicher Lehre eine jenseitige Bestimmung hat, nicht zum Endziel erheben. Er ist darum, nachdem er den Staat zuerst aus der Gliedhaftigkeit der Einzelwesen erklärt hat, gezwungen, nochmals auf das Einzelwesen zurückzugreifen und zwar auf dessen jenseitige Bestimmung und gelangt so zum Begriff des Staates mit jenseitigem Ziel.

Auf dem Wege zum jenſeitigen Endziel gebraucht die Geſellſchaft des Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen: des Prieſters. Das bonum commune aber iſt Sache der weltlichen Herrſcher, der Könige. Soll der Staat nun das jenſeitige Ziel erreichen, das dem Einzelnen beſtimmt iſt, ſo müſſen ſich die irdiſchen Herrſcher dem irdiſchen Stellvertreter Chriſti unterordnen. Denn dem, „der das letzte Ziel zu beſorgen hat, müſſen alle diejenigen unterworfen ſein, denen die Sorge um die Vorziele obliegt“ (De reg. I, 14). In der Staatslehre des Thomas von Aquin iſt der König zwar Oberhaupt des Staates, denn ihm iſt die höchſte Leitung in den menſchlichen Dingen anvertraut, aber der jenſeitige Staatszweck überſteigt die Kraft des Königs. Im „Reiche des Geiſtes“, das vom irdiſchen Reich geſchieden iſt, iſt das Königsamt „nicht den Königen der Erde, ſondern den Prieſtern überantwortet worden“ (De reg. I, 14). In der Hierarchie der Geſellſchaft ſteht bei Thomas der Papſt an der Spitze, erſt an nächſter Stelle folgt der weltliche Herrſcher.

Eine Beſchränkung des Staatszwecks auf die menſchlichen Dinge konnte für Thomas nicht in Frage kommen; dies wäre einer Trennung von Staat und Kirche gleichgekommen; gerade auf die Vereinigung aber kam es ihm an. Auguſtin hatte die Kirche zum Staat Gottes auf Erden erklärt und den irdiſchen, weltlichen Staat als civitas terrena völlig abgelehnt. Thomas ſchwebt eine Ordnung der Geſellſchaft vor, die die Kirche und den weltlichen Staat umfaßt. Im Staat, der ſein Ziel im Jenſeits hat und an deſſen Spitze der oberſte Prieſter, der Papſt, ſteht, ſah er dieſe Hierarchie verwirklicht.

Aus der Natur des Menſchen leitet Thomas vor allem die Notwendigkeit des Staates ab. Gott iſt als Schöpfer der Natur auch der Urheber des Staates. Die Notwendigkeit zur Staatenbildung führt Thomas nicht auf den Sündenfall zurück; auch ohne dieſen hätte es Staat und Geſellſchaft gegeben. (S. th. I, q. 96, a. 4). Auguſtin hatte den irdiſchen Staat mit dem Sündenfall ſeinen Anfang nehmen laſſen, nur der Gottesſtaat hatte eine vom Sündenfall unabhängige Exiſtenz. Da Thomas den irdiſchen Staat und den Gottesſtaat in den einen Staat mit jenſeitigem Ziel verſchmilzt, kann der Grund der irdiſchen Staatenbildung nicht im Sündenfall geſucht werden. Die Hierarchie der menſchlichen Geſellſchaft iſt für Thomas eine Natur-

tatsache und nicht eine Folge des Sündenfalls. Die staatliche Ordnung ist dem menschlichen Sein schlechthin gemäß.

In diesem Zusammenhang sei auf die Thomas'sche Rechts- und Naturrechtslehre hingewiesen. Den Ursprung des Naturrechts konnte die Antike und vor allem Aristoteles im Kosmos und speziell in der Zweckmäßigkeit der Physis sehen, das Mittelalter sah ihn in Gott. Die lex naturalis geht bei Thomas aus der lex aeterna hervor. Jede Norm leitet sich aus der lex aeterna her. Was der lex aeterna widerstreitet, kann nicht zum geltenden Recht erhoben werden, Unrecht kann auch nicht durch Beschluß zu Recht werden. Wohl kann der Mensch durch allgemeine Übereinstimmung in den Dingen Recht schaffen, aber diese positives Recht setzenden Beschlüsse dürfen keinen Widerspruch zur natürlichen und erst recht nicht zur göttlichen Gerechtigkeit in sich tragen. Das positive Recht darf die von der lex aeterna gezogenen Grenzen nicht überschreiten. Das Naturrecht nun ist vom göttlichen Recht her, von der lex aeterna, bestimmt. Göttliches Recht aber wird das genannt, „was durch göttlichen Willen kundgetan wird". Wer wider den Schöpfungsplan Gottes und gegen die Offenbarung verstößt, verstößt gegen die lex aeterna. Thomas unterscheidet innerhalb des göttlichen Rechtes zwei Gruppen: „Im göttlichen Gesetz gibt es Vorschriften, weil ihr Gegenstand gut ist, und Verbote, weil das Verbotene vom Übel ist, andererseits aber Gutes, weil es Vorschrift, und Schlechtes, weil es Verbot ist." Die eine Gruppe enthält das, was „natürlicher Weise Recht ist", die andere, „was durch die göttliche Vorschrift erst zum Recht wird" (S. th. II, 2, q. 57, a. 2 ad 3).

„Recht oder gerecht von Natur aus" ist, was aus der „Notwendigkeit des Wesens", aus den „Bedingungen des Seins" sich ergibt. So ist das Naturrecht „uns und den anderen Lebewesen gemeinsam" (S. th. II, 2, q. 57, a. 3). Das Naturrecht bildet die überall und jederzeit gültige Norm innerhalb des Erdendaseins. Lebt die Kreatur schlechthin in Übereinstimmung mit der ihr angeschaffenen Natur, so lebt sie gemäß der lex naturalis, und da diese dem Schöpfungsplan nicht widerspricht, so lebt sie gemäß auch der lex aeterna. Jede Mißachtung der lex naturalis ist auch eine Mißachtung der lex aeterna. Aber nicht nur die Mißachtungen der lex naturalis verstoßen gegen die lex aeterna. Denn neben der lex naturalis hat für die intelligente

Kreatur, für den Menſchen, die „göttliche Vorſchrift“, die vor allem in der Offenbarung gegeben iſt, Gültigkeit. Der Verſtoß gegen die Offenbarung iſt, auch wenn eine Verletzung des Naturrechts damit nicht gegeben iſt, eine Verletzung der lex aeterna. Die lex aeterna regelt das Naturſein und die überzeitliche Beſtimmung des Menſchen. Die lex aeterna hat für den Menſchen als Weſen der Natur wie für den Menſchen als Weſen der Freiheit Gültigkeit.

Bei Thomas begegnen wir der umfaſſendſten Wirtſchaftslehre der mittelalterlichen Welt. Freilich betrachtet auch er nicht in erſter Linie den Wirtſchaftsprozeß, ſondern behält ſtets das jenſeitige Ziel im Auge, das auch für die Wirtſchaftstätigkeit bindend iſt, und gibt ſo vorwiegend eine Wirtſchaftsethik. Er ſtellt die Wirtſchaftstätigkeit unter die lex naturalis. Stets iſt das „Unvollkommenere um des Vollkommeneren willen“ da. Der Menſch hat „von Natur aus die Herrſchaft über die Dinge und das Recht, ſie zu gebrauchen.“ Gott hat in ſeiner Vorſehung das „Reich der Dinge hingeordnet, um die Leiblichkeit des Menſchen zu ſtützen und zu tragen“ (S. th. II, 2, q. 29, a. 3 ad. 2). Die Berechtigung, äußere Güter zu erſtreben, iſt alſo mit der Natur gegeben, aber man muß ſie dem Endziel gemäß gebrauchen“ (S. th. II, 2, q. 118, a. 1).

Thomas beläßt die Wirtſchaft völlig in der Geſellſchaft; die Norm der Geſellſchaft iſt auch Norm der Wirtſchaft. Die Wirtſchaft beſitzt keinerlei für ſich beſtehende Einheit, ſie iſt kein ſelbſtändiger Zweckzuſammenhang, keine arteigene Entelechie. Sie iſt lediglich realer, niederer Faktor innerhalb des geſellſchaftlichen Lebens. Auf der unteren Hälfte des geſellſchaftlichen Gefüges ſtehend, iſt ſie Mittel für ein höheres geiſtiges Leben. Es werden darum auch aus ökonomiſchen Handlungen ſich ergebende Erſcheinungen, wie etwa die Berufsgliederung, nicht als ſpezielle Phänomene der Wirtſchaft, ſondern ganz allgemein als geſellſchaftliche Phänomene erfaßt. Nur die mit den leiblichen Dingen, mit den niederen Gütern ſich beſchäftigende Arbeit rechnet zur Wirtſchaft im eigentlichen Sinne und iſt als Erwerbsarbeit anzuſprechen; die andere, die Arbeit mit den höheren Gütern, hat es mit der Seele zu tun. Die von Auguſtin getroffene Unterſcheidung der Güter in höhere und niedere gibt Thomas ein Mittel an die Hand, die Stände zu gruppieren. (Summa

contra gent. III, 134.) Wenn auch Thomas für gewöhnlich Erwerbsarbeit und Handarbeit gleichsetzt, so handelt es sich doch nicht um eine Trennung von „Handarbeit" und „Kopfarbeit", denn nicht die Art und Weise des Tuns, sondern der Rang der Güter, mit denen man sich beschäftigt, liefert den Einteilungsgrund.

Maßgebend für die Würdigung einer Leistung ist das Verhältnis zum Ziel der Gemeinschaft. Je mehr eine Leistung sich dem Endziel nähert, desto höher ihr Wert.

Die bei Augustin sich ankündigende Ethik der Arbeit kommt bei Thomas noch entschiedener zum Ausdruck. Nicht so sehr die Arbeit als ökonomische Produktivkraft, sondern das Tätigsein, der Fleiß werden geschätzt. Erst auf diesem Umweg vollzieht sich die Anerkennung der wirtschaftlichen Leistung. Arbeit als absoluter Selbstzweck ist wie dem ganzen Mittelalter so auch Thomas fremd. An der Mittelhaftigkeit aller Arbeit wird streng festgehalten. Der Mensch muß vor allem arbeiten, um zu leben (De reg. I, 1). Außerdem setzt jede menschliche Entfaltung Arbeit voraus. Der erzieherische Wert der Arbeit wird von Thomas nachdrücklichst betont (S. c. g. III, 135).

In engster Verknüpfung hiermit steht auch das oft mißverstandene Arbeitsleid. Man sieht in dem Gedanken des Arbeitsleids eine negative Wertung der Arbeit. Aber die Arbeit wird nicht negativer gewertet als das irdische Dasein überhaupt. So wenig wie die Diesseitigkeit für das Mittelalter Ziel sein kann, so wenig auch die Arbeit. Erst mit der völligen Hinwendung zur Diesseitigkeit erfährt auch die Arbeit die Bedeutung eines Selbstzwecks. Für das Mittelalter herrscht nach dem Sündenfall mit der Vertreibung aus dem Paradies der status corruptus. Auch die Arbeit bleibt davon nicht verschont. Vorher eine Lust, wird sie nun zur Plage, wie alles diesseitige Leben Plage ist. Nach der Überzeugung des Aquinaten bestand auch im Paradies die Arbeitspflicht, nur war sie dort ohne Stachel (S. th. I, q. 102, a. 3c).

Der Arbeit wird im corpus christianum eine zweifache Rolle zugeteilt; sie dient als Arbeit für die eigene Person und für andere dem Unterhalt der Gesellschaft und ist insoferne ein indirektes Mittel zur Zielerreichung; sie ist aber auch noch als Arbeit an der eigenen Person ein direktes Mittel zur Zielerreichung, sie kann gottesdienstliche Funktion besitzen. Während die sich mit irdischen Gütern beschäftigende Arbeit, die Erwerbsarbeit, vorwiegend der eigenen

Person gilt, ist das Interesse derer, die sich mit geistigen Dingen beschäftigen, ganz auf die Mitmenschen eingestellt. Je höher nämlich der Rang des Gutes, desto dringlicher wird die Mitteilung. Die gesellschaftliche Einheit aber kommt dadurch zustande, daß jeder auf einem bestimmten Gebiete des Lebens sich betätigt und die hier gewonnenen Erkenntnisse und Erfahrungen den andern mitteilt (De reg. I, 1). Aller Arbeitsteilung muß der Gedanke der Mitteilung zugrunde liegen. Je mehr nun die Mitteilung das treibende Element bildet, um so verdienstlicher ist eine Tätigkeit. Innerhalb der Erwerbsarbeit nimmt daher die Arbeit, die zur Ermöglichung des Almosens geschieht, einen besonderen Rang ein.

Besonders wichtige Stücke der Thomas'schen Wirtschaftslehre bilden die Sklaven- und die Eigentumsfrage. In Übereinstimmung mit Augustin und entgegen der Meinung des Aristoteles stellt Thomas fest, daß der Sklave nicht von Natur Sklave ist. Der Aristotelismus kommt jedoch auch in der Sklavenfrage kräftig zum Vorschein, so wenn Thomas mit Bezug auf Aristoteles (Pol. I, 5) feststellt, daß im Hinblick auf den Nutzen die Sklaverei natürlich sei, und von einem Wohl der Betroffenen gesprochen werden könne, da ihnen durch den Willen des Herrn die Zielerreichung erleichtert werde (S. th. II, 2, q. 57 a. 3, ad 2).

Thomas steht so um einige Grade positiver zur Sklaverei als Augustin, der als deren „vornehmlichste Ursache..." die „Sünde" bezeichnet. Nicht die Natur, die Schuld habe daher dieses Wort aufgebracht. Nach Augustin schreibt die „natürliche Ordnung" vor, daß das nach dem Bilde Gottes geschaffene Vernunftwesen über die vernunftlose Welt herrsche, also der Mensch über das Vieh, nicht aber der Mensch über den Menschen (De c. D. XIX, 15). Da aber das Vorhandensein der Sklaverei ein unabänderlicher Zustand sei, so rät Augustin den Sklaven, sie sollten, „wenn sie von ihren Herren die Freiheit nicht erlangen können", aus sich heraus durch Dienst in treuer Liebe „die Knechtschaft in Freiheit umgestalten". Auch sei es immer noch besser, „einem Menschen zu dienen als der Leidenschaft" (De c. D. XIX, 15).

Findet sich Thomas auch leichter mit dem Bestehen der Sklaverei ab als Augustin, so betont er doch nachdrücklich, daß das Herrschafts-

verhältnis nicht den ganzen Sklaven umfassen, sondern sich nur auf den Körper erstrecken dürfe. Speziell in allen religiösen Belangen muß der Sklave frei sein. Taufe, Sakramentsempfang, Ehe müssen dem Hörigkeitsverhältnis entrückt sein (S. th. II, 2, q. 104, a. 5c). Der antike Begriff der Sklaverei ist damit preisgegeben. Die Antike sah im Sklaven eine vernunftlose Sache, das Christentum erhebt ihn zur persona. Thomas läßt den Sklaven nur in den äußeren Dienstleistungen eine res domini sein, der Natur nach ist er persona, nicht res. Der Sklave wird als sittliche Persönlichkeit betrachtet, die Vernunft und freien Willen hat (S. th. II, 2, q. 50, a. 2c). In seiner Menschenwürde ist der Sklave dem Herrn also ebenbürtig. Die Gleichheit der Menschen vor Gott erstreckt sich auch auf die Sklaven. Den rein christlichen Gedanken der Gleichheit aller Menschen vor Gott sucht Thomas mit dem mehr antiken Gedanken der natürlichen Ungleichheit in Beziehung zu setzen. Bei Erwähnung der Berufe stellt Thomas fest, daß die Verteilung verschiedener Geschäfte auf verschiedene Personen nach der göttlichen Vorsehung geschehe, und daß darnach einer mehr zu dem einen Berufe hinneige als zum andern (S. c. g. III, 134).

Die auf die göttliche Vorsehung zurückgehende Verschiedenheit der natürlichen Anlage läßt die Hierarchie der Gesellschaft entstehen. Dabei sind immer die „mehr des Lobes wert, die andere gut zu leiten wissen, als die sich selbst nach fremder Leitung wohl verhalten" (De reg. I, 9). Der ungleiche Wert hat nun, nach Thomas, obwohl gottgewollt, nur innerhalb der Gesellschaft Gültigkeit, vor Gott sind alle gleich, vor ihm entscheidet nicht der gesellschaftliche Rang. Ein völliger Ausgleich gelingt Thomas aber nicht. Denn er nimmt vom höchsten Richter doch wieder einerseits eine Beurteilung der gesellschaftlichen Tätigkeit gemäß der Eignung an, was eine Berücksichtigung der natürlichen Ungleichheit bedeutet, andererseits aber mißt Gott auch noch mit anderem Maße, also unter Nichtberücksichtigung der natürlichen Anlage. Augustin war dieser Schwierigkeit entgangen: entscheidend für die Beurteilung war ihm die Willensrichtung, die Verschiedenheit der Anlage war dabei gleichgültig.

Die Notwendigkeit des Privateigentums ist, nach Thomas, eine Folge des Sündenfalls. Eine kommunistische Ordnung hätte sich mit dem Stande der Unschuld im Paradies vertragen. Die dort be-

ſtehende Vollkommenheit der Menſchen hätte die Gefahr der Zwiſtigkeiten ausgeſchaltet (S. th. I, 2, q. 98, a. 1 ad 3). Der mit dem Sündenfall in die menſchliche Geſellſchaft gedrungene Zwieſpalt läßt das Privateigentum als natürlich erſcheinen. Privateigentum widerſtreitet alſo dem Naturrecht nicht (S. th. I, 2, q. 94, a. 3). Ebenſo hält Thomas die Vererbung des Eigentums für eine Forderung des natürlichen Rechts, da die Eltern nicht nur für einige Zeit, ſondern für das ganze Leben die Pflicht haben, für Erziehung und Unterhalt ihrer Nachkommen zu ſorgen (S. th. II, 2, q. 101, a. 2 ad 2). Zur Rechtfertigung des Privateigentums weiſt Thomas darauf hin, daß es zur Arbeit anſporne und ſo dem Müßiggang Eintrag tue, daß es die Ordnung garantiere durch ſcharfe Abgrenzung der Eigentumsſphären, und daß es die Abgaben von Almoſen ermögliche (S. th. II, 2, q. 187, a. 3c). Die Tugend der Freigebigkeit, die bei Ariſtoteles eine ſo wichtige Rolle einnimmt, erſcheint innerhalb der chriſtlichen Welt als Pflicht des Almoſengebens. Was überflüſſig iſt, wird nach natürlichem Recht dem Unterhalt der Armen geſchuldet (S. th. II, 2, q. 66 a. 4c). Die Verpflichtung, Almoſen zu geben iſt bei Thomas ein wichtiges Vorbeugungsmittel gegen den ſchrankenloſen Erwerb. Was über das zum ſtandesgemäßen Leben Notwendige hinausgeht, iſt als überflüſſig anzuſehen. Dieſe vom Lebensſtandard gezogene Grenze im Erwerbswillen überſchreiten, bedeutet Habſucht; eben an dieſer Grenze beginnt auch die Verpflichtung, Almoſen zu geben (S. th. II, 2, q. 118, a. 1c).

Die Sachen ſind wegen der Perſonen da, und vom Genus Menſch, von der Geſamtheit der Menſchen aus geſehen, iſt alles allen gemeinſam (S. th. II, 2, q. 66, a. 2 ad 1). Es darf alſo durch das Privateigentum der Zweck des Gutes, die Erhaltung der menſchlichen Exiſtenz, nicht unmöglich gemacht werden. Das notwendige Maß an zeitlichen Gütern iſt für jeden geſichert. Der in äußerſter Not ſich Befindende iſt darum kraft des Rechtes der Exiſtenz befugt, ſich die zu ſeiner Erhaltung erforderlichen Güter anzueignen, nötigenfalls auch gegen den Willen des Eigentümers (S. th. II, 2, q. 66, a. 7c). Die Lebensmöglichkeit ſoll alſo für jeden unter allen Umſtänden gewahrt werden, ſogar unter Anwendung von Gewalt.

Der tragende Wirtſchaftsbegriff im Syſtem des Ariſtoteles, der Gebrauch, erfährt bei Thomas in der Form der „Gemeinſamkeit des

Gebrauchs" eine in erhöhtem Maße auf das Soziale abgestellte Erneuerung. Weil der Gebrauch der Güter ein gemeinsamer sein soll, ist unter außergewöhnlichen Umständen eine Durchbrechung des Eigentumsprinzips statthaft. Die Trennung der privaten Eigentumssphären betrifft, nach Thomas, nur die Verwaltung und die Bewirtschaftung; die Nutzung hingegen, der Gebrauch, soll ein gemeinsamer sein (S. th. II, 2, q. 66 a. 2c). Das unumschränkte Eigentum des römischen Rechts ist dem Mittelalter fremd. Mit dem Grundsatz der Gemeinsamkeit des Gebrauchs sollen sowohl drückende Not wie Überfluß ausgeschaltet werden. Sache des Staates ist es, auf die Durchführung des Grundsatzes von der Gemeinsamkeit des Gebrauchs der Güter zu achten. So wird auch dem äußersten Fall einer Selbsthilfe vorgebeugt werden können (Quaest. quodl. XII, q. 16, a. 24).

Durch den Grundsatz der Gemeinsamkeit des Gebrauchs soll eine Monopolbildung hintangehalten und der Schutz der Schwachen garantiert werden. In engster Verknüpfung mit dem Grundsatz der Gemeinsamkeit steht auch das Recht des Staates, bestimmte Preise festzusetzen (S. th. II, 2, q. 77, a. 2). Der „gerechte Preis" hat als Voraussetzung den Grundsatz der Gemeinsamkeit.

Wie alle Systeme, in denen der Ordo-Gedanke eine bedeutsame Rolle einnimmt, ist auch das System des Aquinaten auf Statik eingestellt. In der Wirtschaftslehre tritt dies besonders eindringlich in Erscheinung. Dem Prinzip der Hierarchie widerstreitet der Gedanke eines unendlichen Fortschritts. — Der Widerstand gegen das Zinsnehmen, die Institution des gerechten Preises, der Kampf gegen die Schrankenlosigkeit des Erwerbs, gelten vor allem der Aufrechterhaltung der Statik, ebenso wie der Grundsatz der Gemeinsamkeit. Nur durch Fernhaltung von drückender Not und Ausschaltung des Überflusses, also Behinderung der Monopolbildung, kann die „richtige Verteilung" gesichert werden. In der richtigen Verteilung erblickt das Mittelalter den besten Garanten der Dauer. Das in der Schrankenlosigkeit des Erwerbs stehende Bewegungselement erfährt in allen hierarchischen Epochen eine meist instinktive Ablehnung. Die Mobilisierung der Vermögen, die stets eine Folge der Schrankenlosigkeit des Erwerbs ist, erscheint jeder auf die Dauer gerichteten Einstellung als zersetzend, staatsauflösend, widernatürlich. Der

Kampf gegen den Geiſt des „Kapitalismus“ iſt ſtets auch ein Kampf *gegen* den „Fortſchritt“, *gegen* die unaufhörliche Veränderung und *für* die Dauer, *für* die ewig gültige Ordnung.

Literatur

Thomas von Aquino, „Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtſchaftslehre“, neue Übertragung mit Anmerkungen und einer kritiſchen Einführung von Friedrich Schreyvogel. Jena 1923. (Die Herdflamme Band 3)

Maurenbrecher, „Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtſchaftsleben ſeiner Zeit“, Leipzig 1898.

Seipel, „Die wirtſchaftlichen Lehren der Kirchenväter“. Theol. Studien der Leogeſellſchaft, XVIII, Wien 1907.

Bernhart, J., „Die philoſophiſche Myſtik des Mittelalters“, München 1922.

Walter, F., „Thomas von Aquino“, Hdw. d. St., 4. Auflage.

Dante

Dante kämpft in ſeiner „Monarchie“ um die Unabhängigkeit der Kaiſerwürde vom Sacerdotium. Sein literariſcher Gegner iſt dabei, was unausgeſprochen bleibt, Auguſtin.

Auguſtin hatte der civitas terrena die civitas Dei gegenübergeſtellt. Die civitas terrena, die er als Gründung Kains anſpricht, hat ihren Schwerpunkt im Diesſeits und iſt als Geſtaltwerdung des Böſen, als civitas diaboli, charakteriſiert. Für die civitas Dei hingegen liegt der Schwerpunkt des Lebens im Jenſeits.

Die civitas terrena iſt aber für Auguſtin nicht gleichbedeutend mit weltlicher Herrſchaft überhaupt. Denn ob jemand zur civitas terrena oder zur civitas Dei zu rechnen ſei, darüber entſcheidet allein die Willensrichtung. Das Imperium kann alſo ſowohl auf der Seite des Gottesſtaates wie auf der Seite der civitas terrena ſtehen. Die Antinomie civitas terrena und civitas Dei hat bei Auguſtin mit der mittelalterlichen Spannung Kaiſer und Papſt, dem polaren Gegenſatz chriſtlicher Staat und chriſtliche Kirche, nichts gemein. Die Rivalität der beiden höchſten Gewalten Kaiſertum und Papſttum iſt ein Streit innerhalb des Gottesſtaates auf Erden, eine Rivalität innerhalb des corpus christianum. Auguſtin hatte die Möglichkeit eines ſolchen Streites außer Acht gelaſſen. Erſt dem Mittelalter kam eindringlich zum Bewußtſein, daß mit der Ausrichtung alles Irdiſchen

nach dem Himmliſchen der Friede im Staat Gottes auf Erden noch nicht geſichert iſt.

Innerhalb der mittelalterlichen Theokratie ſtehen ſich zwei Gewalten gegenüber, und beide ſind Ausdruck einer imperialen Idee. Kaiſer und Papſt ſind Ausdrucksformen ein- und derſelben imperialen Idee. Der römiſche Papſt iſt der eine Erbe des römiſchen Imperiums, der chriſtliche Kaiſer der andere. In dieſem Kampf um die Macht iſt die Poſition des Kaiſers von vornherein ideell die ſchwächere. Die Idee des Gottesſtaates ſelbſt kämpft gegen ihn.

Der „Gottesſtaat“ wendet ſich gegen die Vergottung des irdiſchen Staates. Auguſtin hat die antike Idee vom Staat als Selbſtzweck faſt auf ein Jahrtauſend hinaus zerſtört. Da der Staat ſeinen Selbſtzweck eingebüßt hat, iſt ſeine Autonomie und damit auch die Autorität ſeines weltlichen Herrſchers erſchüttert; anerkannter und berufener Führer zum jenſeitigen Ziel iſt der Papſt. Daß das Jenſeits über dem Diesſeits ſteht, wurde vom Mittelalter nicht in Zweifel gezogen, damit war die Autorität der Kirche geſichert. Das Syſtem der Theokratie ſtellt notwendig den Prieſter über den Herrſcher, der Kaiſer ſinkt zum Helfer des Papſtes herab. Erſt mit der Erſchütterung der jenſeitigen Zielſetzung, erſt mit dem Zurückgleiten des Schwerpunktes ins Diesſeits, wird der Herrſchaftsanſpruch der weltlichen Macht wieder innerlich geſtärkt.

Die allmähliche Verlagerung des Gewichtes ins Diesſeits iſt mit ein Ergebnis der ariſtoteliſchen Philoſophie. Die Einfügung ariſtoteliſcher Gedanken in das chriſtliche Gebäude führt allmählich zu einer Enttheologiſierung und nicht nur auf dem Gebiete der Philoſophie. Der Ariſtotelismus der Scholaſtik iſt der Vater des Humanismus, wie er der Vater einer nationalen Herrſchaft iſt. Der „Philoſoph“ des Mittelalters bringt das Fundament des Mittelalters überhaupt zum Wanken.

Thomas von Aquin war der erſte, der die Politik des Ariſtoteles aufnahm und einordnete. Die zunehmende Beſinnung auf dieſes Werk in der folgenden Zeit läßt Staat und weltliche Herrſchaft mehr und mehr zum Selbſtbewußtſein kommen, bis ſie ſchließlich, ſich auf den Stagiriten ſtützend, der Kirche ihre Forderung ſtellen. Wie ſehr Ariſtoteles zur Waffe gegen die Macht der Kirche wird, das zeigt deutlich Dantes „Monarchie“. In ihr wird die „Politik“ des Ariſtoteles gegen die „civitas Dei“ des Auguſtinus ausgeſpielt.

Selbſtverſtändlich iſt auch Dante Sohn der Kirche, gläubiger Chriſt, aber als Streiter für die Unabhängigkeit der weltlichen Herrſchaft iſt er nicht mehr nur im Sinne des Aquinaten Ariſtoteliker. Das weltliche diesſeitige Fundament des Ariſtoteles wird ohne weſentliche Chriſtianiſierung übernommen. Das Prinzip der Jenſeitigkeit hat ſeine alles umfaſſende Macht eingebüßt. Nicht iſt der Menſch nur mehr auf ein Ziel hingeordnet. Er allein iſt „unter allen Dingen auf zwei letzte Ziele“ ausgerichtet. Das eine Ziel entſpricht ſeiner vergänglichen Natur, das andere ſeiner unvergänglichen. In der Mitte zwiſchen Vergänglichem und Unvergänglichem ſtehend (Thomas von Aquin!) ſind dem Menſchen beide Ziele zur Erreichung beſtimmt; das eine, „die Glückſeligkeit des Lebens“, beſteht in der Betätigung der dem Menſchen eigenen Kraft, das andere, „die Glückſeligkeit des ewigen Lebens“, iſt nur mit Hilfe des göttlichen Lichts zu erreichen. Dem doppelten Ziele entſprechend ſteht zwei Menſchen die oberſte Leitung zu. Der Papſt hat die Aufgabe, an der Hand der Offenbarung die Menſchheit zum ewigen Leben zu führen. Der Kaiſer hingegen geleitet die Menſchheit zu ihrem zeitlichen Glück. Die irdiſche Seite des Lebens iſt dem Kaiſer, die überirdiſche Seite menſchlicher Exiſtenz iſt dem Papſt unterſtellt. Kaiſer und Papſt ſtehen ſich gegenüber wie vergänglicher Leib und unvergängliche Seele. Wie die „zwei weſentlichen Beſtandteile des Menſchen“, Natur und Seele, ſo gehen auch die beiden Gewalten auf Gott allein zurück. Das Amt des weltlichen Monarchen hat „ohne jegliche Vermittlung unmittelbar in der Quelle der geſamten Autorität ihren Urſprung.“ Außer Gott hat der Kaiſer keinen über ſich (III, 16).

Nur durch eine ſchroffe Zweiteilung menſchlichen Weſens gelingt es Dante, die Unabhängigkeit des Imperiums zu erweiſen. Die von Thomas vorgenommene Harmoniſierung wird von Dante wieder aufgelöſt. Der Staat kommt ganz und gar auf die Naturſeite zu ſtehen. Aber man erhält alles, was man von der Natur empfängt, von Gott (III, 14). Gott will darum auch den Zweck der Natur, wie er all das, was der Abſicht der Natur wiederſtreitet, nicht will (III, 2). Der Quellpunkt des Staates alſo iſt Gott. Nicht aber alles, was man von Gott erhält, iſt eine Wirkung der Natur. So erhält zwar der Staat ſein Geſetz aus der Natur, nicht aber die Kirche. Dieſe erhält ihr Geſetz durch das in den beiden Teſtamenten niedergelegte

Wort Gottes. Die Kirche ist, im Gegensatz zum Staat, keine Wirkung der Natur. Das Sacerdotium existiert also kraft göttlichen, das Imperium kraft natürlichen Gesetzes.

Da nun die Kirche keinerlei Gesetze aus der Natur erhält, so ist auch die Sorge um die weltliche Macht nicht dem Priestertum ans Herz gelegt und die Kirche besitzt keine Kraft, die weltliche Herrscherwürde zu verleihen (III, 14). Vielmehr ist durch göttliches Gesetz in beiden Testamenten die weltliche Gewalt abgelehnt (III, 14 u. 15).

Das göttliche Gesetz ist nur im Schoß der beiden Testamente enthalten und nicht in der Natur. Der Staat besitzt als Naturwesen seinerseits ebenfalls keine Möglichkeit, Priester zu ernennen. Kaiser und Papst, Herrscher und Priester sind also nicht aufeinander zurückführbar, aber sie haben in einem Dritten ihre gemeinsame Einheit. Dieses Dritte ist entweder Gott selbst „in dem jegliche Beziehung ihre allgemeine Einheit findet", oder es ist „eine geringere Substanz" als Gott, in der „die Beziehung der Überordnung die schlechthinige Einfachheit verlassen und durch einen artbildenden Unterschied vereinzelt wird" (III, 12).

Dante zieht zwischen dem göttlichen Gesetz und dem Naturgesetz in der irdischen Welt eine scharfe Grenze und führt diese Trennung auf den Sündenfall zurück. Erst mit dem Verlust der Unschuld auch werden die beiden Regierungsgewalten notwendig, und beide — also auch die Staatsgewalt — sind „Heilmittel gegen die Schwachheit der Sünde" (III, 4). Beide Gewalten sind, nach Ansicht Dantes, keine Schöpfungstatsachen, und im Stande der Unschuld hätte der Mensch dieser leitenden Gewalten überhaupt nicht bedurft. Dante weicht hierin sowohl von der Ansicht Augustins wie von der des Thomas ab. Augustin sah nur im irdischen Staat eine Folge des Sündenfalls, nach Thomas war die Existenz beider vom Sündenfall unabhängig.

Dante sieht, wie Aristoteles, im Staat eine Naturtatsache und hat so den Staat wieder verweltlicht, aber an die Stelle der antiken Idee eines lokalen Staates ist bei Dante die kosmisch-christliche Idee eines alles umfassenden Imperiums getreten. Die staatliche Einheit des Aristoteles war volklich begründet. Für Dante aber ist die staatliche Einheit, das weltliche Imperium, identisch mit der Einheit der gesamten Menschheit überhaupt.

Die sterbliche Seite des ganzen Menschengeschlechts ist auf ein Ziel gerichtet. Eine „einzige Bewegung, ausgehend vom ersten Beweglichen und von Gott, dem einzigen Beweger" durchwaltet die Schöpfung. Mit dem Menschengeschlecht aber, das in bezug auf das Universum selbst wieder nur Teil ist, ist es dann am besten bestellt, „wenn es von einem einzigen Herrscher, d. h. von einer einzigen Bewegung, in allen seinen übrigen Bewegungen" durchwaltet wird (I, 9). Dem Monarchen kommt „in erster Linie und unmittelbar die Sorge für alle zu" (I, 11). Er muß die wahre Menschenliebe besitzen, will er seinem Amte gerecht werden. Weil aber der Monarch die Menschen am meisten liebt, so will er auch, daß alle ihr Ziel erreichen, er will, daß sie alle gut werden. Alle wahren Führer sind „zwar hinsichtlich des Weges für andere die Herren, hinsichtlich des Endzwecks aber für andere die Diener". Am meisten jedoch gilt dies vom Monarchen, „den man ohne Zweifel für den Diener der Allgemeinheit halten muß" (I, 12).

Da das Streben des Monarchen ganz auf das Eigentliche des diesseitigen Zweckes des Menschengeschlechts gerichtet ist, so stehen die Menschen dem Monarchen näher als allen anderen Herrschern (I, 11). Diese nämlich vertreten mehr die Besonderheiten, die menschlichen Eigentümlichkeiten, die meist durch die geographische Lage bestimmt sind. Während also die lokale, volklich-individuelle Seite der Menschen mehr durch die Fürsten repräsentiert wird, ist der Monarch Repräsentant des Allgemein-Menschlichen. In den „allgemeinsten Fragen, die alle angehen", wird die Menschheit vom Monarchen geleitet. Damit nun nicht Verwirrung entstehe, muß die „gemeinsame Regel" von einem Einzigen ausgehen, und die Fürsten, die „Teilherrscher", haben diese vom Monarchen entgegenzunehmen (I, 14).

Auch Dante nimmt, wie Aristoteles und Thomas, einen immanenten Weltzweck an, und der bei Thomas gestreiften Antinomie von Weltzweck und Willensfreiheit entgeht auch der mittelalterliche Dichter nicht. Die eigentliche Diesseitsaufgabe des Menschengeschlechtes sieht Dante in der Aktualisierung der „gesamten Anlage des möglichen Verstandes" (I, 4). Die Grundanschauung des Aristoteles, daß das Seiende aus dem Möglichen zu einem Wirklichen wird, führt bei Dante zur Annahme einer tota potentia intellectus possibilis. Die Menschheit in ihrer Gesamtheit besitzt einen gemeinsamen mög-

lichen Verſtand (I, 4). Durch die Vielheit der Menſchen kann die ganze Möglichkeit in die Wirklichkeit umgeſetzt werden. Die Diesſeitsgeſtaltung überhaupt erſcheint ſo als Aktualiſierung einer in der Menſchheit ruhenden Potenz (I, 3).

Auch Dante bemüht ſich nun, den immanenten Weltzweck mit der Freiheit, die er als „die größte Gabe Gottes an unſere Menſchennatur“ bezeichnet, zu vereinigen. Nachdrücklich weiſt er — Kant vorwegnehmend — darauf hin, daß das „vom Willen herrührende freie Urteil“ vom Begehren in keiner Weiſe beeinflußt ſein darf, weil es dann ja „nicht mehr ſpontan, ſondern in Gefangenſchaft eines andern iſt“. Bei dem Verſuch, nun die Notwendigkeit der Monarchie auch aus dem Prinzip der Freiheit abzuleiten, bedient er ſich aber eines völlig anders gearteten Freiheitsbegriffs. Am freieſten, ſtatuiert er, ſei die Menſchheit, wenn ſie unter einem Monarchen lebe. Nur unter der Herrſchaft eines ſolchen ſei ſie ihrer ſelbſt wegen und nicht um eines andern willen da. „Denn frei nennt man das, was um ſeiner ſelbſt willen und nicht eines andern wegen da iſt.“ An die Stelle des erſt entwickelten chriſtlichen Freiheitsbegriffes ſchiebt ſich die Relation Mittel-Zweck. Was ſelbſt Ziel und Zweck iſt, wird als „frei“, was aber Mittel iſt, als „unfrei“ angeſprochen. Das Mittel iſt „von dem abhängig, um deſſentwillen es da iſt“ und alſo unfrei. Die Selbſtändigkeit eines Dinges wird mit einem Male von Dante der Willensfreiheit gleichgeſetzt. Die urſprünglich-chriſtliche Auffaſſung der Willensfreiheit wird im Banne einer antiken Anſchauung preisgegeben. Nach der chriſtlichen Lehre wird die Willensfreiheit durch keinerlei dienende Funktion und Abhängigkeit von anderen beeinträchtigt. Die äußere Unfreiheit hebt die Freiheit des Willens nicht auf. Die Freiheit des „inneren Menſchen“ wird durch keinerlei äußeren Zwang berührt.

Die Freiheit ſteht dem immanenten Weltzweck, der Notwendigkeit des Schickſals, gegenüber. Die Freiheit iſt das aller Zweck- und Mittelhaftigkeit, aller kosmiſchen Notwendigkeit überhaupt entgegenſtehende Prinzip. Innerhalb einer kosmiſchen Notwendigkeit kann es wohl Eigenlebendigkeit, vita propria, relative Selbſtändigkeit geben, nicht aber Willensfreiheit. Die relative Selbſtändigkeit iſt dabei nicht nur auf den Menſchen beſchränkt, alle Organismen z. B. beſitzen ſie; die Willensfreiheit aber gehört lediglich der menſchlichen

Existenz zu. Der Immanenzgedanke erlaubt zwar eine gewisse Freizügigkeit, eben vita propria, doch ist die Freiheit der Entscheidung etwas anderes als nur Ausrichtung des Handelns nach einem immanenten Weltzweck. Der immanente Weltzweck steht auf Seiten der Triebhaftigkeit, auch wenn er nur als Möglichkeit, als Potentialität, aufgefaßt wird.

Fast stets, wenn ein immanenter Weltzweck angenommen wird, wird den zur Aktualisierung des Weltzwecks geborenen menschlichen Individuen die Rolle eines Geburtshelfers übertragen: sie haben dem verborgenen Zweck, der ihnen innewohnt, ans Licht zu helfen. Aber sie müssen das Ziel erst erkennen, bevor es verwirklicht werden kann; der Weltzusammenhang muß zunächst gedankenmäßig durchschaut werden, bevor er ins Vollsein überzuführen ist. Der „Universalismus" von Aristoteles bis Othmar Spann sieht daher in der Denkfähigkeit das oberste menschliche Vermögen. Die Vernunft rangiert hier also vor der Spontaneität des Willens. Dem Universalismus schlechthin ist die Vorstellung eigen: Handeln bricht aus dem Schauen aus (Spann). Die „theoretische" Vernunft erhält den Vorrang vor der „praktischen". Das höchste Ziel des Menschen ist hier stets die kontemplative Einsicht in den Zusammenhang der Welt. Mit Dante: die Aufgabe des Menschengeschlechts, „immer die gesamte Anlage des möglichen Verstandes in die Wirklichkeit umzusetzen", ist von Bedeutung „in erster Linie für die betrachtende Tätigkeit, in zweiter Hinsicht und in weiterer Ausdehnung für die praktische Betätigung" (I, 4). Die „denkende Betrachtung" ist also das „beste Gut", und die Überlegenheit auf geistigem Gebiete ist es auch, die die „natürliche Herrschaft über andere" begründet (I, 3).

Die weltliche Macht des Monarchen resultiert aus seinem geistigen Rang. Die „praktische Tätigkeit", und zu ihr rechnet alle politische Wirklichkeitsgestaltung, gilt als eine „Ausdehnung" der theoretisch-spekulativen Betätigung. Die praktische Tätigkeit hat es ganz allgemein mit Dingen zu tun, die „unserer Macht unterliegen, so zwar, daß wir sie nicht nur im Denken betrachten, sondern auch hervorbringen können" (I, 2). Der Endzweck des praktischen Intellekts besteht im „Handeln und Schaffen", für den Monarchen heißt dies politische Gestaltung der Wirklichkeit (I, 3). Politische Fragen unterliegen insgesamt unserer Macht. Die wichtigste Aufgabe der poli-

tischen Betätigung sieht Dante in der Herstellung des Weltfriedens. Der Weltfriede ist ihm das „nächstgelegene Hilfsmittel für jene große Aufgabe, nach der alle unsere Handlungen letzten Endes zielen" (I, 4). Im vollkommenen Frieden kann das gesamte Menschengeschlecht unter Führung des Monarchen am freiesten und leichtesten an seine Diesseitsaufgabe: die Umsetzung der gesamten Anlage des möglichen Verstandes, herantreten.

Fand die Antike in der betrachtenden Tätigkeit die Erfüllung des Menschseins überhaupt, so wird bei Dante durch sie nur das diesseitige Ziel der Menschheit erreicht, zu dessen Verwirklichung der Monarch bestellt ist. Außer diesem Ziele ist dem Menschen aber noch ein geistiges gesetzt, der Weg zu ihm ist dem Papst anvertraut. Um die Unabhängigkeit der Kaiserwürde zu erweisen, nahm Dante eine schroffe Trennung von diesseitigem, dem Kaiser anvertrauten, und geistigem, dem Papste anheimgegebenen Glück, vor. Am Schlusse seiner Untersuchung stellt er fest, daß das Ergebnis jedoch nicht so eng ausgelegt werden dürfe, als ob nun der Herrscher nach gar keiner Richtung unter dem römischen Papste stehe, „denn die sterbliche Glückseligkeit ist doch in gewissem Sinne auf die unsterbliche hingeordnet. Darum soll der Kaiser dem Petrus jene Ehrerbietung erweisen, wie sie der erstgeborene Sohn seinem Vater entgegenbringen muß" (III, 16). Wenn auch durch diesen Zusatz nur zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Glück, und deren Vertreter, dem Kaiser und dem Papst, eine Brücke geschlagen werden soll, so bedeutet dies doch im wesentlichen eine Aufhebung der gesamten Untersuchung. Indem Dante das irdische Leben auf das jenseitige hinordnet, nimmt er den von Thomas vertretenen Standpunkt ein, und die Unterordnung des Kaisers unter den Papst wird hier zur unvermeidbaren Konsequenz.

Literatur

Dantes Monarchie, übersetzt und erklärt mit einer Einführung von Dr. Constantin Sauter. Freiburg i. B. 1913.

Neuzeit bis Hegel

Im Zeitalter der Renaissance und der Reformation erfährt der Ordogedanke und das Prinzip der Hierarchie eine gefährliche Erschütterung, ja eine vorübergehende Aufhebung.

Der Gedanke der Hierarchie ist vom Gedanken der Totalität nicht zu trennen. Nur innerhalb eines Ganzen gibt es einen Rang. Zum Prinzip der Hierarchie gehört ein fest bestimmtes, unverrückbares Verhältnis der Teile zueinander. Der Zusammenhang der Ränge kann im Sinne der platonischen Koinonia gedacht werden, er kann aber auch streng organisch vorgestellt werden. Das Prinzip der Hierarchie umfaßt die Organismusvorstellung, aber das Prinzip der Hierarchie ist nicht ausschließlich an den Organismusgedanken gekettet. Die Totalität kann als organische Einheit vorgestellt werden, doch braucht die Totalität nicht als Organismus gedacht werden. Untrennbar vom Totalitätsgedanken ist der Gedanke der Ordnung, aber diese Ordnung muß nicht die Ordnung des Organismus sein.

Seine erhabenste Ausprägung erhielt der Ordogedanke zur Zeit des Mittelalters in der christlichen Kirche. Die katholische Lehre erblickt in der Kirche die Totalität schlechthin. Nach ihr sind in der Kirche alle Gläubigen zur Einheit vereinigt. Aber die Gläubigen bilden nicht etwa durch Zusammenkunft oder Zusammenschluß den corpus christianum. Die Kirche ist ihrem Wesen nach vor und über allen Gläubigen. Sie ist das vor den Gläubigen und unabhängig von ihnen bestehende Reich Gottes mit einem bestimmten System von Ämtern. Die Ordnung der Kirche ist eine ewige Ordnung. Die Ämter werden von den Gläubigen nur verwaltet, nicht geschaffen. Die Kirche hat zeitlose Existenz. Sie ist, wie gegen Luther ausdrücklich festgestellt wurde, vor der Offenbarung, wie sie auch vor der Institution des alten Bundes ist.

Es ist das Erlebnis des Eigenwerts und des Eigenrechts, welches das Prinzip der Hierarchie zum Wanken bringt. Das autonome Ich opponiert gegen den Ordogedanken. Indem das Ich zum Selbstgefühl und zum Selbstbewußtsein gelangt, tritt es zunächst aus aller Gebundenheit heraus und macht die Welt, der es bisher eingebettet war, zu seinem „Gegenstand". Das Prinzip der Hierarchie ist ein Prinzip lediglich der Gebundenheit. Das selbstbewußte Ich aber nimmt sich aus dem Zusammenhang heraus und hebt damit die Ordnung überhaupt auf. Die Ordnung wird als nicht mehr für das Ich gültig angesehen.

Das sich autonom fühlende Ich hat eine gänzlich andere Erkenntnishaltung als das gebundene Ich, das sich stets als eingebettet erlebt.

In der Antike z. B. fühlt es sich mit der Welt schicksalhaft verwachsen, im christlichen Mittelalter glaubt es sich als Kreatur in der Hand Gottes. Stets teilt es sich hier einen ganz bestimmten Rang innerhalb der kosmischen oder göttlichen Ordnung zu. Auch wenn es die Welt betrachtet, bleibt es innerhalb der Welt. Die platonische „Erinnerung" und die antike Schau überhaupt sind Typen einer weltverbundenen Betrachtung. Die Kontemplativität ganz allgemein verlangt ein „In-der-Welt-sein". Das schauende Ich strebt im Akt der Versenkung zum Mittelpunkt der Welt.

Das selbstbewußte Ich der beginnenden Neuzeit hingegen zerschneidet, wenn es auf Erkenntnis ausgeht, die zwischen Mensch und Welt bestehende Verbindung. Will der Mensch als betontes „Ich" die Welt erkennen, so rückt er die Welt von sich weg. Er verwandelt, indem er als „Subjekt" erkennen will, die Umwelt in ein „Objekt". Indem sich das „Ich" selber setzt, macht es alles andere zum „Nicht-Ich", zum „Es". Je mehr der Erkennende auf „Objektivität der Erkenntnis" ausgeht, desto mehr drängt er sich ab von der Welt, und bezieht einen Standpunkt außerhalb der Welt. Aber nur das selbstbewußt gewordene Ich ist eines solchen Standpunktes überhaupt fähig. Erst das selbstbewußte Ich hat die Möglichkeit, sich außerhalb der Welt aufzustellen, nur es ist in der Lage, die Kluft zwischen Subjekt und Objekt aufzureißen und — wenn auch nur vorübergehend — zu ertragen.

Wie die geistige Haltung so ist auch die Fragestellung in beiden Fällen eine grundsätzlich andere. Der Mensch der Verbundenheit forscht nach dem Wesen der Dinge, nach seinem eigenen Wesen, nach dem Wesen der Welt schlechthin. Der Mensch der Verbundenheit forscht nach den qualitativen Unterschieden. Und nur, wenn nach dem Wesen der Natur gefragt wird, erscheint das Prinzip der Hierarchie, die qualitative Schichtung im Kosmos. Nur das gebundene Ich treibt qualitative Weltschau. Das Prinzip der Hierarchie gehört dem gebundenen Ich zu. In Hinsicht auf die philosophische Terminologie bedeutet dies: Substanz-, Form- und Gattungsbegriff stehen im Vordergrund.

Das autonome Ich aber macht die Dinge der Umwelt zu seinen Gegenständen, d. h. es tötet sie ab, sie verlieren ihre Wesenhaftigkeit und es interessiert ihre Mechanik, ihr „Gesetz". Das Verhältnis von Ursache

und Wirkung und die zahlenmäßige Erfaſſung dieſes Verhältniſſes wird zum Ziel der Forſchung erhoben. Dem autonomen Ich gehört der naturwiſſenſchaftliche Geſetzesbegriff zu. Das Intereſſe für die Qualität weicht dem für die Quantität, nicht die Qualitätsunterſchiede und deren Ordnung, die Quantitätsverhältniſſe und deren Geſetzlichkeit erregen die Aufmerkſamkeit des beobachtenden Ich.

Mit der Autonomie des Ich fällt das Prinzip der Hierarchie. Zur Zeit der Macht der Hierarchie iſt jedem Lebensgebiet ſein Rang zugeteilt, und es gilt als lebensfähig nur, ſolange es den ihm beſtimmten Rang einnimmt. Mit dem Erlebnis des Eigenwerts beginnt auch die allmähliche Verſelbſtändigung, die Autonomiſierung der verſchiedenen Lebensgebiete. Der Autonomie des Ich geht die Autonomie der Kulturgebiete ſowie die Autonomie der Einzelwiſſenſchaften parallel.

Als das große Gemeinſame der Renaiſſance-Epoche gilt die Hinwendung zur „Natur“. Aber dieſe Hinwendung zur Natur geſchieht vor allem als Subjekt. Dem Renaiſſance-Ich wird die Natur zum „Gegenſtand“. Die Geſetzlichkeit der Natur, nicht ihre Unmittelbarkeit und Lebendigkeit intereſſiert. Weil die Natur zum „Objekt“ wird, hebt dieſe Hinwendung zur Natur das Prinzip der Hierarchie auf, obgleich dieſes Prinzip und der Ordogedanke als ein kosmiſches Prinzip, als Naturprinzip, angeſprochen werden mußte.

Die Elemente des mathematiſch-mechaniſchen Denkens überwuchern nun die geſamte wiſſenſchaftliche Frageſtellung. Die Naturwiſſenſchaften werden zum Wiſſenſchaftsideal ſchlechthin. Die menſchliche Geſellſchaft und die einzelnen Lebensgebiete werden als Mechanismen erfaßt. Den prägnanteſten Ausdruck findet die neue Haltung innerhalb der Geſellſchaftswiſſenſchaften im aufkläreriſchen Naturrecht. Das Wort „natürlich“ erhält einen gänzlich anderen Sinn. Im Mittelalter bedeutete „natürlich“: Übereinſtimmung mit dem Schöpferwillen, oder: dem Ziel gemäße Lebensführung. Nun heißt „natürlich“: dem eigenen Geſetz gemäß. Und mehr und mehr begreift man darunter die Möglichkeit zur ungehinderten freien Entfaltung. „Natürlich“, das iſt laisser faire.

Dem neuzeitlichen Naturrecht eignet von Anfang an ein atomiſtiſcher Zug. Die qualitativen Unterſchiede werden aufgehoben. Anſtelle der rangmäßigen Verſchiedenheit tritt das Gleichheits-

zeichen. Die These von der Gleichheit der Menschen stützt sich anfänglich noch auf die Lehre des Christentums. Die Gleichheit vor Gott wird in die Wirklichkeit transponiert. Besonders deutlich ist die religiöse Herkunft im „mare librum" des Hugo Grotius zu erkennen. Freie, weise und gottesfürchtige Männer, heißt es dort, seien es, die die falsche Überzeugung von der Ungleichheit der Menschen aus dem Gemüt der Einfachen zu bannen suchen. Noch beruft er sich bei den Ausführungen über die natürliche Gesellschaft auf Gott, „den Schöpfer und Lenker der Welt", den „Vater der Natur und der Menschen". In den 16 Jahre später erschienenen „liberi tres de jure belli ac pacis" erscheint das Naturrecht schon als „ein Gebot der rechten Vernunft". Das Recht, das Grotius als Naturrecht anspricht, ruht selbständig in der Natur des Menschen. Es ist lediglich durch die Vernunft, damit aber auch hinreichend, bestimmt. Es würde Geltung haben, „auch wenn wir — was ohne die größte Sünde freilich nicht geschehen kann — annehmen würden, es gebe keinen Gott, oder er bekümmere sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten". Das ist zwar noch keine Entthronung Gottes, aber es bedeutet seine Kaltstellung. Das Naturrecht hat seinen eigenen Geltungsbereich, dem Naturrecht gegenüber ist Gott machtlos. „Das Naturrecht ist so sehr unveränderlich, daß es nicht einmal von Gott geändert werden kann. Obgleich nämlich Gottes Macht unermeßlich ist, so kann man doch einzelnes aussprechen, worauf sie sich nicht erstreckt." Gott verliert also an Gebiet. Am Naturrecht und an der Vernunft zerschellt die Allmacht Gottes.

Die Gesellschaft wird als ein Mechanismus aufgefaßt, welcher selbst gegen die Macht Gottes nach eigenem Gesetz funktioniert. Der Versuch, das erwachte Selbstgefühl und Selbstinteresse mit dem Mechanismus Gesellschaft zusammenzudenken, führt zu der Vorstellung einer prästabilierten Harmonie. Der Gedanke der prästabilierten Harmonie, dem wir etwa in A. Smithens „Wealth" begegnen, verleitet des öfteren zu der Annahme, die Gesellschaft bzw. das vergesellschaftete Individuum sei hier Ausgangspunkt der Betrachtung. Das primäre Bauelement ist aber bei Smith trotz allem das Selbstinteresse, jedoch in Verbindung mit dem Gedanken der prästabilierten Harmonie.

Das Selbstinteresse, das in der Patristik und im Mittelalter als das Böse, das Auflösende schlechthin angesehen wird, wird nun glo-

rifiziert: es ſprengt nach A. Smith nicht die Geſellſchaft, es baut ſie geradezu auf. Bei Auguſtin ſtellt ſich der amor sui dem Plane Gottes entgegen. Bei Smith wird gerade durch ihn der Plan Gottes verwirklicht. Nie wurde der Egoismus optimiſtiſcher beurteilt, nie ein pathetiſcheres Bekenntnis zu ihm abgelegt. Das Selbſtintereſſe iſt das Bauprinzip der Welt.

Die merkwürdig optimiſtiſche Beurteilung des Selbſtintereſſes iſt es, die den Eindruck erweckt, als ſei bei Smith ein Sozialprinzip wirkſam. Ausgangspunkt iſt bei Smith das Selbſtintereſſe, aber dieſes führt nicht zu einer radikalen Vereinzelung, vielmehr wird durch das Selbſtintereſſe die natürliche von der Vorſehung gewollte Ordnung verwirklicht. Indem jeder Einzelne ſeinen Trieben folgt, garantiert er die Harmonie der Intereſſen. Die Vorſtellung einer Harmonie der Intereſſen bedeutet keinerlei Vorrang der Geſellſchaft vor dem Einzelnen. In der präſtabilierten Harmonie iſt die Geſellſchaft nicht das Übergeordnete, denn ſie iſt das Ergebnis des allſeits verwirklichten Egoismus. Die Harmonie der Intereſſen hat den Egoismus zur Vorausſetzung. Wenn alle Individuen egoiſtiſch ſind, dann herrſcht Harmonie, nur der reſtloſen Verwirklichung des Individualprinzips verdankt die Geſellſchaft ihren Beſtand. Die Geſellſchaft wäre gefährdet, wenn die Individuen aufhören wollten, nach dem Selbſtintereſſe zu leben. Smith hält es darum auch für verfehlt, abſichtlich im Intereſſe anderer zu handeln. Der für die Geſamtheit glücklichſte Zuſtand ſtellt ſich ein, wenn jeder kräftig nach ſeiner eigenen Glückſeligkeit ſtrebt.

Mit grandioſem Optimismus wird der Egoismus zur ſittlichen Forderung erhoben. Äußere und innere Glückſeligkeit fallen bei Smith zuſammen. Die „unſichtbare Hand der Vorſehung“ leitet den Menſchen ſo, daß er auf dem Wege über die ſelbſtiſchen Triebe mit der äußeren Glückſeligkeit auch die innere erlangt.

Über das Selbſtintereſſe ſtellt ſich der Zuſtand der geſellſchaftlichen Glückſeligkeit zwangsläufig her. Der Mechanismus Geſellſchaft iſt ſo konſtruiert, daß er allein durch den Egoismus ſeiner Konſtruktionsteile in Gang gehalten wird. Ein „ſozialer Geſichtspunkt“ liegt dem „Wealth“ alſo gänzlich fern. Es ſei denn, man entdeckte in der Meinung Smithens, die Außerachtlaſſung des Egoismus führe den Zuſammenfall der Geſellſchaft herbei, einen ſozialen Geſichtspunkt.

Smith ging es um die Apologie des Selbſtintereſſes, und er befand ſich in dem guten Glauben, die Welt ſei ſo konſtruiert, daß der amor sui auf allen Seiten das Gemeinwohl verbürge.

Aber nicht aus der Sorge für das Gemeinwohl ſetzte ſich Smith für den Egoismus ein. Es kam ihm darauf an nachzuweiſen, daß das Selbſtintereſſe nicht nur ſchädlich, daß es vielmehr das Gott-Gewollte ſei. Nichtegoiſtiſch zu handeln, das kam einem Verſtoß gegen den Plan Gottes gleich. Gott hatte dafür geſorgt, daß, ſo nur jeder ſeinem egoiſtiſchen Triebe folgt, die ſchönſte Harmonie ſich einſtellt.

Der Gedanke der präſtabilierten Harmonie iſt eine typiſche Denkform des Naturalismus. Der Zuſammenhalt wird weder durch gemeinſames Ziel noch durch ein allen Menſchen gemeinſames Vermögen verbürgt. Zuſammengehalten wird die Geſellſchaft durch das Prinzip der freien Konkurrenz. Durch den Mitkonkurrierenden erfährt der möglicherweiſe falſche Egoismus des einzelnen ſeine Korrektur. Die freie Konkurrenz iſt der Keimgrund alles Guten. Sie ſchränkt Mißgriffe ein, ſie erhöht die Selbſtverantwortlichkeit, ſie ſorgt für gute Verwaltung, ſie fördert die privatwirtſchaftlichen Tugenden, ſie beſtimmt die Höhe der Preiſe.

Was von Ariſtoteles bis weit über Dante hinaus vor allem der Tugend der Gerechtigkeit zugeſchrieben wurde, das erſcheint nun als eine Folge der freien Konkurrenz. Was bisher als ein Akt des inneren Menſchen angeſehen wurde, wird nun auf den Mechanismus der freien Konkurrenz zurückgeführt. Auf die Frage, was es denn eigentlich zu tun habe, erfährt das Ich, wenn es nur erſt einmal ſeinen Trieben folgt, die Antwort von außen, von der Konkurrenz. Was gut und recht iſt, iſt nicht mehr ein Problem des Gewiſſens oder der Vernunft, die „andern" erteilen die Antwort, und dieſe iſt nicht mißzuverſtehen, denn ſie wird in Form von Gewinn und Verluſt, Belohnung und Strafe gegeben. Die freie Konkurrenz zwingt den Trieb, ſich richtig und natürlich zu äußern.

Das Selbſtintereſſe führt bei Smith nicht zu einem Krieg aller gegen alle, ſondern zur Wohltat der freien Konkurrenz. Smithens Lehre trägt unverkennbar den Charakter einer ſäkulariſierten Theologie an ſich. Auch Smith ſteht, ſpeziell durch den Gedanken der präſtabiliſierten Harmonie, wie die Aufklärungsphiloſophie häufig, dem Deismus nahe. Gott iſt zwar der Schöpfer der Welt, aber nicht

eigentlich ihr Regent. Er hat ſeine Lebendigkeit eingebüßt. Die Welt hat ihr eigenes natürliches Geſetz, und Gott unternimmt keinerlei ſtörende Eingriffe. Der Plan der Vorſehung hat die zeitloſe Gültigkeit eines Naturgeſetzes.

Der ſchon von Smith und ſeinen engliſchen Vorgängern angebahnte Utilitarismus, der aber, da er mit dem Plan der Vorſehung verkoppelt iſt, weniger platt in Erſcheinung tritt, macht ſich in der Folgezeit immer mehr breit. Bei Bentham wird die Entſcheidung, wie ein Maximum von Luſt zu erreichen ſei, zur oberſten Vernunfttätigkeit. Die Geſinnung der Bilanz beherrſcht das Individuum völlig. Der Geiſt der Chrematiſtik beſtimmt das ganze Leben. Die Verwirklichung des Nützlichkeitsprinzips zwingt aber den Einzelnen, ſein Handeln ſo einzurichten, daß es den Intereſſen der Anderen nicht ſchroff widerſtreitet. Die Rückſicht auf das eigene Glück erfordert zwangsmäßig eine Berückſichtigung der Intereſſen der Übrigen. Jede Steigerung des eigenen Glücks iſt darum auch eine Steigerung des Geſamtglücks. Denn nur durch die Anpaſſung an die Intereſſen der Anderen erreicht der Einzelne ſeinen Vorteil. Wenn jeder Menſch bewußt intereſſiert handelt und dadurch die größte Glücksſumme erreicht, ſo erlangt zugleich auch die Menſchheit die größtmögliche Glückſeligkeit. „Das Ziel aller Moral, die univerſelle Glückſeligkeit“ geht über den größtmöglichen Vorteil des Einzelnen. Bei Bentham erſcheint das univerſelle Glück als eine Summe. Ein Additionsprozeß gibt Aufſchluß über das Geſamtglück.

Das Verhältnis des Individuums zur Geſellſchaft iſt bei Smith und Bentham dasſelbe. Aber die Darſtellung dieſes Verhältniſſes iſt jeweils eine andere. Bei beiden iſt das Selbſtintereſſe der zentrale Begriff, aber bei Smith wird das Selbſtintereſſe in Verbindung gebracht mit einer Naturhypotheſe. Das Glück der Geſellſchaft iſt ein Syſtem, in dem die Einzelnen als Planeten fungieren. Bei Bentham iſt der Mechanismus Geſellſchaft zu einer einfachen Summe geworden. Die Geſellſchaft iſt ein bloßes Nebeneinander von Individuen. Bentham ſteht aller Spekulation ſo fern, daß er ſelbſt das Naturrecht als „simple nonsense“ ablehnt. Die Atomiſierung iſt eine vollſtändige geworden. Die deduktive Betrachtung, der Smith noch huldigt, obgleich gerade er ein ungeheures Quantum an Erfahrung in ſeine Konſtruktion einarbeitete, weicht der Induktion. Auf dem Gebiete

der Gesellschaftslehre heißt dies, um mit Bentham zu reden: „nature begins and ends with individuals".

Obgleich das fundamentale Problem der Gesellschaftslehre stets der Mensch ist und es nahe liegt, durch Analyse des Menschen zu einer Gesellschaftslehre zu gelangen, so ging die Gesellschaftslehre doch in eine andere Richtung. Die ungeheueren Erfolge der mechanischen Naturerklärung auf allen Wirklichkeitsgebieten verführten dazu auch die Gesellschaft als Objekt aufzufassen, das mechanischen Gesetzen unterliegt. Die Gesellschaftslehre folgt dem Hauptstrom der wissenschaftlichen Entwicklung, welcher sich der Objektswelt der Wirklichkeit, der Natur, zuwendet. Sie überträgt die naturwissenschaftliche Erklärungsweise auf Gesellschaft, Staat und Mensch. So sehr man auf die Freiheit des Menschen pocht, in die Theorie von der Gesellschaft geht der Mensch nur als Fiktion ein. Nicht eine Abstraktion des existenziellen Menschen finden wir in den Lehrgebäuden des 18. Jahrhunderts, vielmehr — speziell bei den englischen Ökonomisten — eine Fiktion. Der homo oeconomicus ist nur ein Apparat, der streng gesetzmäßig sich bewegt und auf das Selbstinteresse hin konstruiert ist; er ist, mit Kants Worten, die dieser in anderem Zusammenhang gebraucht, eine Marionette oder ein Vaucansonscher Automat, „gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke", und seine Freiheit ist „bloße Täuschung". (Kant, K. d. p. V., S. 117.)

Der kleinere aber für die Entwicklung der Geisteswissenschaften wichtigere Strom wendet sich dem Subjekt selbst zu. Auch der später so mächtige Hauptstrom nahm letztlich von hier seinen Ausgang, nur in anderem Sinn, denn die neuzeitliche Wissenschaftsentwicklung setzt mit dem Erlebnis des „Selbst" ein, das im cartesianischen cogito ergo sum seinen philosophischen Ausdruck findet. Am Beginn der Neuzeit überhaupt steht die Überzeugung, das denkende Ich sei das einzig unerschütterliche, das jedem Zweifel standhaltende Faktum. Der Realität des Selbstbewußtseins ist nichts zu vergleichen. Während nun einerseits durch das auf das cogitare sich gründende Selbstvertrauen „objektive Weltbetrachtung" erst möglich wird, wird andererseits das selbstbewußte Ich sich selber zum Problem. Liegen in der einen Richtung die Naturwissenschaften und die naturwissenschaftlich beeinflußten Wissenschaften der Kulturgebiete, so in der

anderen vor allem die mehr außerwissenschaftlichen, die religiösen und künstlerischen Strömungen der Renaissance und Reformation. Die Reformation selbst gehört hierher mit ihrer Verbindung von Selbstbewußtsein und Offenbarungsglauben. Ihren Gipfelpunkt aber und ihre theoretisch-philosophische Fassung erreicht diese Seite der Entwicklung im deutschen Idealismus.

Für die naturwissenschaftliche Richtung ist das Ich in erster Linie mathematischer Bezugspunkt; die eigene Welt dieses Ich ist das Problem der anderen Seite.

Den Jahrhunderten nach der Renaissance bis hin zum deutschen Idealismus gibt das schroffe Auseinandertreten von objektiver Welt und subjektivem Erleben ein eigenartiges Gepräge. Hier der Mechanismus der objektiven Welt, die ganz und gar unter naturwissenschaftlichem Gesetz, also unter dem Zeichen der Zwangsläufigkeit und Unvermeidbarkeit steht, dort das Pochen auf das eigene Recht, das Selbstinteresse, das Streben nach unbeschränkter Freiheit. In der Gesellschaftslehre dieser Zeit werden diese beiden Welten zusammengezwängt und führen zur Annahme einer prästabilierten Harmonie.

Die erste grandiose Lösung zur Überbrückung der zwischen der objektiven und der subjektiven Welt gähnenden Kluft bietet Kant. Im Reiche des Denkens wenigstens verschwindet diese Kluft. Für das erkennende Ich gibt es nur eine Welt der Erkenntnis und die Objektivität ruht als von der Einheit des Bewußtseins ausgehend im Ich selber. Doch lediglich für die Vernunfttätigkeit hat sich der Zwiespalt geschlossen, ein neues Verhältnis des lebendigen Individuums zur Welt war von hier aus nicht zu begründen.

Der Atomismus der Naturrechtsvorstellung erfährt durch Kant keine Aufhebung. Der Atomismus des Naturrechts besteht in der Annahme einer Fremdheit zwischen den Einzelnen. Im „Andern" wird nicht der Bruder, die Kreatur, der Mitmensch, sondern ein Fremder, ein Objekt, ein „Es" gesehen. Die menschliche Mitwelt ist für das auf seinen Vorteil bedachte Subjekt nichts anderes als ein Objekt.

Auch der Idealismus hat den Menschen nur als „Ich" entdeckt, nicht aber den Menschen als antwortendes, als aufnehmendes, als beziehungswilliges „Du". Doch gelangte der Idealismus in Hegel

bis zur Anerkennung des Ich im anderen Ich. Die Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen den Menschen im Naturrecht wird im Idealismus zu einer Subjekt-Subjekt-Beziehung.

Die Philosophie des deutschen Idealismus bleibt „Ich-Philosophie"; aber das Subjekt wird zur Totalität, es nimmt die objektive Welt in sich auf. Das Selbstbewußtsein wird im Idealismus zum Schöpferprinzip.

Der Teilmensch, der homo oeconomicus, dieses Ideal merkantiler Intelligenz ist lächerlich geworden. Das neue Ideal ist das durch Bildung zur Totalität gewordene Ich, die Persönlichkeit. Wie verschiedenartig der Idealismus auftreten mochte, hier herrscht Einmütigkeit: Der Verengung muß entgegengetreten werden, die Bestimmung des Ich ist es, weiträumig zu werden. Das Ich des Idealismus ist „individualistisch". Auch der Bildungsbegriff des Idealismus trägt das individualistische Merkmal. Aber das durch Bildung zur Totalität gewordene Ich ist mit dem auf seinem Egoismus eingeschränkten Ich der englischen Schule kaum mehr zu vergleichen. Durch die Bildung stellt sich wenigstens ein ideeller Zusammenhang zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft her. Die Bildung macht den Mitmenschen innerlich notwendig.

Bei Fichte triumphiert das Selbstbewußtsein des Einzelnen noch über die Dingwelt. Der Geist ist ichgebunden. Bei Schelling verliert der Geist seine starre Ichgebundenheit: Das Endliche kommt aus einem Allgemeinen, dem Absolut-Unendlichen. Der Geist geht darauf aus, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Der Abschluß des Idealismus, die Hegelsche Philosophie, kündigt sich an.

Bei Hegel ist die Wirklichkeit gestaltgewordener Geist, sie ist eine „Realisierung des Begriffes". Die Welt ist nun nicht mehr nur „Gegenstand" des Ich, auch sie ist Geist, das Selbstbewußtsein des Ich aber ist der Inbegriff dieser Welt. Indem das idealistische Ich die Kluft zwischen sich und dem Objekt aufhebt, meldet sich auch wieder das Prinzip der Hierarchie. Dieses ist nur so lange außer Kraft, solange der schroffe Subjekt-Objekt-Gegensatz besteht, genauer: solange das Ich gänzlich fremd der Umwelt gegenübersteht. Nicht das Selbstbewußtsein als solches hebt das Prinzip der Hierarchie auf, sondern das sich isolierende, das sich der Mitwelt entgegensetzende Selbstbewußtsein.

Bei Schelling taucht die Hierarchie wieder auf. Vorbereitet wird das Prinzip der Hierarchie ſchon durch Kant in der Kritik der „teleologiſchen Urteilskraft“ mit Einführung des Prinzips des Zweckes. Bei Kant aber iſt dieſes Prinzip nur eine „Beurteilungsart“. Die umfaſſendſte Anwendung wird dem Prinzip der Hierarchie dann bei Hegel zuteil.

Literatur

Kant, Immanuel, „Kritik der praktiſchen Vernunft“, 9. Aufl., herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig 1929. (Philoſ. Bibliothek, Band 38)

Derſelbe, „Kritik der Urteilskraft“, 6. Auflage, herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig 1924. (Philoſ. Bibliothek, Band 39)

Simmel, Georg, „Kant“, 6. Auflage, München und Leipzig 1924.

Smith, Adam, „Eine Unterſuchung über Natur und Weſen des Volkswohlſtandes“ (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations), 2 Bde., eingeleitet von Prof. Dr. Heinrich Waentig, Jena 1908.

Briefs, Goetz, „Unterſuchungen zur klaſſiſchen Nationalökonomie“, Jena 1915.

Hegel

Hegels Syſtem trägt ausgeſprochen den Charakter der Emanation. Wenn bei Hegel die Idee ſich „entſchließt“, ſich in die Äußerlichkeit des Raumes und der Zeit zu „entlaſſen“, ſo entſpricht dieſes „Sichentſchließen“ nicht dem Schöpfungsvorgang ſondern dem Emanationsvorgang. Daß ſich die Idee „entläßt“, iſt entſcheidend. Das Weſen Gottes hat bei Hegel den Charakter des gnoſtiſchen Pleroma. Der Hegelſche Gott trägt die Züge des antiken Emanationszentrums; darum geht hier das Sein der Endlichkeit und Natur auf ein „Entlaſſen“ zurück. Die Kluft zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf iſt bei Hegel aufgehoben.

In ihrem Herabſteigen wird die Idee zur Natur. Die Idee iſt alſo ſchon Natur, wie die Natur Idee iſt, Idee auf niederer Stufe. Das „Entlaſſen“ bedeutet letztlich nur einen Geſtaltwandel. Das Hegelſche Werden iſt Formänderung — Geſtaltwandel des ewig Gleichen. Das ruhelos ewig Gebärende — das antike Emanationszentrum — trägt bei Hegel den Namen Geiſt, das heißt aber, der Geiſt hat bei Hegel Naturcharakter. Das Wirken des Geiſtes nimmt die Formen des Lebensprozeſſes an. Antik-gnoſtiſche Vorſtellungen beſtimmen das Weſen des Hegelſchen Geiſtes. Hegel, der in der Natur die Wirkſam-

keit des Geiſtes aufzeigen wollte, hat dem Geiſt den Charakter der Natur, des Lebens, verliehen.

Die Idee iſt, wie das Leben auch, weſentlich Prozeß naturhaften Werdens. Wird Entwicklung aber in der Aufeinanderfolge ſinnvoller Entſcheidungen, alſo ſinnvoller Akte, geſehen, ſo iſt bei Hegel die Entwicklung ausgeſchaltet. Bei Hegel gibt es darum nicht „Geſchichte“ im eigentlichen Sinne, ſondern nur „Werden“, nur Prozeß. Der Emanation gehört das Werden zu, die Notwendigkeit des Prozeſſes, nicht die Freiheit geſchichtlicher Entwicklung.

Die Hegelſche Dialektik iſt „ewige Lebendigkeit“ (Enz., § 314), auch ſie trägt Naturcharakter. Sie iſt im Reiche der Logik die Entſprechung des kosmiſchen unaufhörlichen Flutens. Wenn die Dialektik „ewige Verhältniſſe“ (Baeumler S. 2) widerſpiegelt, ſo ſind es doch nur die ewigen Verhältniſſe der Natur, des Kosmos; das heißt dieſe Verhältniſſe ſind „ewig“ im Sinne des Irdiſch-Endlichen, nicht ewig in einem tranſzendenten Sinn.

Die Hegelſche Dialektik iſt inſoferne „dynamiſche Logik“, als Hegel das Reich der Logik ſich bewegt vorſtellt, ebenſo bewegt wie den endlichen Kosmos. Damit iſt auch die Schwäche der Hegelſchen Dialektik bezeichnet. Hegel wollte mit der Statik des Rationalismus brechen, die bis dahin die Philoſophie — Kant nicht ausgenommen — beherrſchte. Die Hegelſche Dialektik iſt der grandioſe Verſuch einer Verlebendigung, Dynamiſierung des Denkens. Hegel iſt, dies iſt auf jeder Seite neu zu ſpüren, ein wirklichkeitsgeſättigter Geiſt von enormem Ausmaß, aber er ſchmiegt die Vernunft, genauer das Denken, nicht der Wirklichkeit an, ſondern er zieht die lebendige Wirklichkeit in das Vernunftreich empor. Dem revolutionären Wollen blieb das geeignete Mittel verſagt. Die dialektiſche Methode — dazu auserſehen, der Wirklichkeit zu dienen — erweiſt ſich als enges Schema, dem die Wirklichkeit eingezwängt wird. Die Verlebendigung iſt nur Schein, die Dialektik wird vergewaltigender Selbſtzweck.

Nach Hegelſcher Vorſtellung haben die Bewegungen der Endlichkeit im Reich der Logik ihr Urbild. Die Logik iſt das Reich der Ideen, des reinen Gedankens vor der Entſtehung der endlichen Natur und des endlichen Geiſtes. Hegel überträgt das kosmiſche Fluten auch auf die Logik, teilt ihr aber das erſte Sein zu, aus welchem die Natur und der endliche Geiſt dann ausbricht.

Hegel hebt die Kluft zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf, zwiſchen Geiſt und Natur und damit auch die zwiſchen Freiheit und Notwendigkeit auf. Eine einzige lebendige Bewegung durchwaltet das ganze Sein. Geiſt und Leben, Logos und Kosmos, widerſprechen ſich nicht. Darum kann auch Hegel „lebendig“ und „dialektiſch“ gleichſetzen.

Während alle früheren emanatiſtiſchen Syſteme von oben nach unten gehen, die Idee über die verſchiedenen Stufen des Seins herabfließen laſſen, verfolgt Hegel die Entwicklung des Geiſtes von unten nach oben, zuerſt aber läßt er den endlichen Geiſt aus dem oberen Reich hervorgehen. Es entſteht ſo ein völliger Kreislauf. Der Geiſt ergießt ſich in die Endlichkeit und ſteigt nun, ſich die Schlacken der Endlichkeit von Stufe zu Stufe abarbeitend, auf bis zu jenem Sein, das ſeinem Begriffe entſpricht, das heißt bis zur Freiheit im Hegelſchen Sinne. Wie alle emanatiſtiſchen Syſteme, ſo ſieht auch Hegel die Freiheit vor allem im immateriellen, „geiſtigen“ Sein: Die Verkoppelung von Vernunftpotenz und Freiheit wird durch die Ineinsſetzung von „Sein im Begriff“ und „Freiheit“ beſonders deutlich.

Das Ziel des Prozeſſes iſt die Freiheit. Hegel iſt aber geneigt, immaterielles Sein und Freiheit gleichzuſetzen. Gerade weil der Hegelſche Geiſt Naturcharakter hat, ſo herrſcht (wie in der Antike auch) ein unverſöhnlicher Widerſpruch zwiſchen ſeinen beiden Seinsweiſen Stoff und Geiſt, zwiſchen dem körperlichen, endlichen Sein der Natur im engeren Sinn und dem unkörperlichen, immateriellen Sein der Natur im weiteren Sinn, das „Geiſt“ genannt wird. Hegel ſteht völlig auf der Seite des „Geiſtes“, die „Natur“ iſt das zu Überwindende.

Das Abſolute iſt der Geiſt (§ 384)[1]). Der Geiſt iſt die „Wahrheit“ der Natur und damit deren abſolut Erſtes. In ihm iſt die Natur verſchwunden (§ 381). Im Geiſte iſt das Allgemeine und das Beſondere identiſch, Subjekt und Objekt fallen in ihm zuſammen. Das Abſolute iſt Subſtanz. Hegel will die Subſtanz durch die Dialektik verlebendigen, und er verbindet mit ihr den Gedanken der Tätigkeit und des Lebens. Der antike Gattungsbegriff lebt bei Hegel wieder auf, zwiſchen der Beſonderheit und der Allgemeinheit ſtellt ſich eine organiſche einheit her. Der Akzent ruht dabei auf dem Ganzen, das das einzelne mitenthält. Die Subſtanz iſt Einheit des einzelnen und Allgemeinen.

[1]) Eine Paragraphenziffer über 377 bedeutet von hier ab die Enzyklopädie, eine unter 377 die Rechtsphiloſophie.

Die Position der Aufklärung ist verlassen: im einzelnen Menschen steht das „wahre", das der Allgemeinheit sich unterordnende Subjekt des „Geistes" der Willkür des „Herzens" gegenüber. Hegel entscheidet sich für den Willen als Geist und gegen die „Absonderlichkeit und Willkür" des Individuums. Der subjektiven Willkür, dem aufklärerischen Selbstinteresse, stellt Hegel also den substanziellen Willen gegenüber. Der substanzielle Wille führt die einzelnen zum Staat. Die Bestimmung der Individuen ist, ein „allgemeines Leben" zu führen. Ihre besondere Weise des Verhaltens hat das Substanzielle und Allgemeingültige zum Ausgangspunkt und Resultat (§ 258). Als Glieder des Staates sind die einzelnen eine substanzielle Einheit.

Den Prozeß der Entsubjektivierung des Menschen bis zur Auflösung in der Substanz des Staates stellt Hegel in der Philosophie des subjektiven und des objektiven Geistes dar. In diesem Prozeß durchläuft der menschliche Geist die einzelnen „Stufen der Befreiung" (§ 442), bis dann im Staat die Freiheit verwirklicht ist.

Der subjektive Geist ist noch naturbefangen, er ist noch unfrei, oder — was dasselbe — er ist nur „an sich frei" (§ 385 Zus.).

Die drei Hauptformen des subjektiven Geistes sind Seele, Bewußtsein, Geist. Diesen drei Formen entsprechen die drei Wissenschaften Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie (§ 387 Zus.).

Die Betrachtung nimmt von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seienden Geiste ihren Ausgang. Das Erste in der Anthropologie ist die qualitativ bestimmte, an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele.

Als „natürliche Seele" lebt der Geist das allgemeine planetarische Leben mit, also den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahre und Tageszeiten, aber auch schon auf dieser Stufe ist er im wesentlichen davon frei. Beim Menschen verlieren derlei Zusammenhänge um so mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist. Energisch verwahrt sich Hegel gegen die Bemühungen der romantischen Naturphilosophie, die das „Mitleben der Seele mit dem ganzen Universum zum höchsten Zustand der Wissenschaft vom Geiste" machen will. Schon auf niederster Stufe ist für Hegel der Mensch etwas anderes als nur Teil des „kosmischen, siderischen, tellurischen Lebens". Das allgemeine planetarische Leben des Naturgeistes zerfällt in die „be-

ſonderen Naturgeiſter", die die „konkreten Unterſchiede" der Erde ſchaffen und die Grundlage für die Raſſenverſchiedenheiten abgeben (§ 393).

Ihre weitere Beſonderung finden dieſe Unterſchiede in den „Lokalgeiſtern". Sie beſtimmen die „Dispoſition des Nationalcharakters", der den Keim enthält, aus welchem die Geſchichte der Nationen ſich entwickelt (§394 mit Zuſ.).

Auf der dritten Station vereinzelt ſich die natürliche Seele zum „individuellen Subjekt" und äußert ſich als Temperament, Charakter, Talent, Phyſiognomie (§ 395).

Der „Lebensprozeß der individuellen Seele", der in die Sphäre der Zeit fällt, läßt eine Reihe von unterſchiedenen Zuſtänden entſtehen: die „Lebensalter" (§ 396 mit Zuſ.).

Mit dem „Erwachen der Seele" taucht dann das individuelle Bewußtſein auf. Der „Blitz der Subjektivität" durchſchlägt „die Form der Unmittelbarkeit des Geiſtes". Die Seele gelangt aus dem Zuſtand des Schlafes in den des Wachſeins, in den alle ſelbſtbewußte und vernünftige Tätigkeit fällt (§ 398 mit Zuſ.).

Es iſt feſtzuhalten: der Zuſtand des Wachſeins fällt noch unter das „Naturleben" des Geiſtes. Die im Erwachen erfolgende Unterſcheidung der Seele von ſich ſelbſt und von der Welt hängt nämlich mit dem Wechſel von Tag und Nacht zuſammen (§ 398 Zuſ.).

Die wache Seele findet die Inhalts-Beſtimmtheiten ihrer ſchlafenden Natur, die ſie „an ſich" hat, in ſich ſelbſt und zwar „für ſich". Die Seele tritt in das Reich der Empfindung (§ 399). Die Empfindung iſt die „Form des dumpfen Webens des Geiſtes"; alles, was im geiſtigen Bewußtſein und in der Vernunft hervortritt, hat in derſelben „Quelle und Urſprung" (§ 400).

Setzt das Subjekt ſeine Gefühle in ſich, ſo hat es Selbſtgefühl (§ 407). Das Selbſtgefühl ſteht hier noch auf der Stufe der Unmittelbarkeit und iſt alſo noch der Krankheit fähig (§ 408). Über die Gewohnheit, den „Mechanismus des Selbſtgefühls", ſtellt ſich die „wirkliche Seele" her, worunter die Identität des Innern mit dem Äußern zu verſtehen iſt. Die Leiblichkeit wird zum Zeichen des Innern, der Seele (§ 411).

Der Stufe der Unmittelbarkeit folgt die Stufe der Reflexion, und wir befinden uns nun im Bereiche der Phänomenologie. Das

„höhere Erwachen der Seele zum Ich“ (§ 412) erfolgt, indem die natürliche Seele zum Gegenstand des Bewußtſeins wird (§ 413).

Indem das Ich dahin kommt, ſich ſelbſt zu erfaſſen, wird das Andere ihm gegenſtändlich, tritt es ihm gegenüber. Nun iſt auch die Möglichkeit gegeben, ſich mit den äußeren Gegenſtänden in Kampf zu begeben. Durch das Bewußtſein wird alſo die „Ohnmacht“ der Seele, ihre kindhafte Einheit mit der Welt überwunden (§ 413 mit Zuſ.).

Das Bewußtſein als ſolches iſt zunächſt unmittelbares, „ſinnliches“ Bewußtſein, hier iſt der Gegenſtand ganz unmittelbar ſeiend. Wird das Weſen der Dinge aber Gegenſtand des Bewußtſeins — die einzelnen Dinge werden hier auf ein Allgemeines bezogen — ſo iſt der Rang des „wahrnehmenden“ Bewußtſeins erreicht (§ 418 mit Zuſ.). Erhebt ſich das Bewußtſein zur „Auffaſſung des Innern des Gegenſtandes“, wird alſo der Gegenſtand auf eine dem Ich gleiche Weiſe beſtimmt, ſo befinden wir uns auf der Stufe des „verſtändigen“ Bewußtſeins (§ 422 Zuſ.). Über das hinweg gelangen wir zum Selbſtbewußtſein (§ 424 f.).

Auf ſeiner erſten Stufe iſt das Selbſtbewußtſein „begehrend“ (§ 426 f.). Das Verhältnis der Begierde zum Gegenſtand iſt das des ſelbſtſüchtigen Zerſtörens. Durch die Befriedigung des in der Begierde befangenen Selbſtbewußtſeins wird — da dieſes „das Andere als ein Unabhängiges noch nicht zu ertragen die Kraft beſitzt“ — die Selbſtändigkeit des Objekts zerſtört. Die immer von neuem erwachende Begierde führt einen „Prozeß ins Unendliche“ herbei. Abſolute Zielerreichung iſt hier unmöglich (§ 428 Zuſ.).

Die zweite Stufe des Selbſtbewußtſeins beſtimmt das Verhältnis zweier Selbſte zueinander. Jedes der beiden iſt beſtrebt, „ſich als freies Selbſt zu zeigen, und für den Anderen als ſolches da zu ſein“, zwiſchen ihnen ſpielt der „Prozeß des Anerkennens“ (§ 430), ein Kampf, der auf Leben und Tod geht. Jedes der beiden Selbſtbewußtſein bringt das Leben des Andern in Gefahr. Wenn einer der beiden den Tod findet, ſo kommt keine Anerkennung zuſtande, der Widerſpruch iſt größer als vorher (§ 432 m. Zuſ.).

Hegel hat hier die aufkläreriſche Vorſtellung vom Kampf aller gegen alle in die Dialektik aufgenommen. Er macht den Zuſatz, daß der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen Form

„bloß im Naturzuſtande, — wo die Menſchen nur als einzelne ſind", ſtattfinden kann, „dagegen der bürgerlichen Geſellſchaft und dem Staate" fern bleibt (§ 432 Zuſ.).

Unterwirft ſich einer der beiden, um der Vernichtung zu entgehen, ſo erhält er ſich zwar als einzelnes Selbſtbewußtſein, doch gibt er ſein Anerkanntſein auf, er wird zum Knecht. Aus dem Kampf der Anerkennung und der Unterwerfung unter einen Herrn iſt das „Zuſammenleben der Menſchen als ein Beginnen der Staaten" hervorgegangen. Die dabei zutage tretende *Gewalt* iſt nicht Grund des Rechts, ſondern nur notwendiges Moment im Übergang vom Zuſtand „des in die Begierde und Einzelnheit verſenkten Selbſtbewußtſeins in den Zuſtand des allgemeinen Selbſtbewußtſeins". Jene Gewalt iſt der „erſcheinende Anfang" der Staaten, nicht ihr „ſubſtantielles Prinzip" (§ 433).

Während die „Natürlichkeit des Lebens" auf beiden Seiten beſtehen bleibt, gibt ſich „der Eigenwille des Knechtes an den Willen des Herrn auf", der ſeinesteils in ſein Selbſtbewußtſein nicht den Willen des Knechtes, ſondern bloß „die Sorge für die Erhaltung der natürlichen Lebendigkeit" desſelben aufnimmt (§ 433 Zuſ.). Es entſteht ein Verhältnis der „Gemeinſamkeit des Bedürfniſſes und der Sorge für deſſen Befriedigung" (§ 434).

Durch ſein Dienen erhebt ſich der Knecht „über die ſelbſtiſche Einzelheit ſeines natürlichen Willens". Jene Unterwerfung der Selbſtſucht des Knechtes bildet den Beginn der wahrhaften Freiheit des Menſchen. Hier kommt ein eminent chriſtlicher Zug bei Hegel zum Vorſchein: das „Gefühl der Nichtigkeit" wird als ein notwendiges Moment in der Bildung jedes Menſchen angeſehen. Der knechtiſche Gehorſam bringt aber nur das *eine* Moment der Freiheit — „die Negativität der ſelbſtſüchtigen Einzelheit" — hervor. Die poſitive Seite der Freiheit erhält erſt Wirklichkeit, wenn — „das knechtiſche Selbſtbewußtſein, ebenſowohl von der Einzelnheit des Herrn wie von ſeiner eigenen Einzelnheit ſich losmachend", ſich dem Allgemeinen unterwirft — (§ 435 Zuſ.).

Erſt durch das Freiwerden des Knechtes wird auch der Herr vollkommen frei, und es iſt nun die dritte Stufe in der Sphäre des Selbſtbewußtſeins, das „allgemeine Selbſtbewußtſein" erreicht. Jedem der beiden iſt das „ihm gegenſtändliche andere Selbſtbe-

wußtſein ein gleichfalls ſelbſtändiges". Jeder hat hier ein „affirmatives Wiſſen ſeiner ſelbſt im anderen Selbſt" (§ 436 mit Zuſ.). Es liegt hier vor: „die gewaltige Diremtion des Geiſtes in verſchiedene Selbſte, die an-und-für-ſich und füreinander vollkommen frei, ſelbſtändig, abſolut ſpröde, widerſtandleiſtend, — und doch zugleich miteinander identiſch, ſomit nicht ſelbſtändig, nicht undurchdringlich, ſondern gleichſam zuſammengefloſſen ſind" (§ 436 Zuſ.). Es herrſcht alſo „Einheit des Subjektiven und der Objektivität", und dieſe Einheit bildet „die Subſtanz der Sittlichkeit" (§ 436 Zuſ.).

In der Vorſtellung einer „Diremtion des Geiſtes in verſchiedene Selbſte" iſt das emanatiſtiſche Prinzip deutlich erkennbar. Die Subjekte ſind Teile, Glieder des Geiſtganzen, das heißt aber, ſie ſind nicht wahrhaft „Subjekte". Die Gemeinſchaft der Subjekte wird von Hegel nicht aus der Subjektivierung, Verinnerlichung des Subjektes erklärt, vielmehr aus dem Teilſein. Als „Teil" des Allgemeinen erſcheint nun das Subjekt. Die Verſöhnung von Subjektivität und Allgemeinheit wird antik vorgeſtellt, nicht chriſtlich. Das Subjekt wird „allgemein" gemacht, indem es als Glied gedacht wird. Die Grundvorſtellung des Chriſtentums würde erfordern, die Gemeinſchaft aus dem „inneren Menſchen", dem „homo interior" oder dem „inneren Wert", alſo aus der Gottes-Ebenbildlichkeit des Menſchen zu erklären und nicht aus der Gliedhaftigkeit.

Welche Einwände vom Prinzipiellen aus auch gegen das Hegelſche Verhältnis von Subjektivität und Objektivität erhoben werden mögen, für eine Betrachtung unter hiſtoriſchen Geſichtspunkten iſt entſcheidend der Verſuch der Überwindung des aufkläreriſchen Naturrechts. Individualprinzip und Sozialprinzip ſollen verſöhnt, der Widerſpruch zwiſchen Selbſtintereſſe und Gemeinſchaft aufgehoben werden.

Wie das Bewußtſein die vorhergehende Stufe — die natürliche Seele — zu ſeinem Gegenſtande hat, ſo macht der Geiſt das Bewußtſein zu ſeinem Gegenſtand (§ 443), und damit ſtehen wir in der Pſychologie.

Der Geiſt tritt als Wille in die Wirklichkeit. Zunächſt erſcheint der Wille in der Form der Unmittelbarkeit als „praktiſches Gefühl". Als ſolches iſt er nur ſubjektiver Wille und nur ſeinem Begriffe nach frei. Zur Idee der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille ſeinen

Begriff — die Freiheit ſelber — zu ſeinem Inhalt oder Zweck macht. Wenn er dies tut, „wird er objektiver Geiſt, baut ſich eine Welt ſeiner Freiheit auf und gibt ſomit ſeinem wahrhaften Inhalte ein ſelbſtändiges Daſein.“ Zu dieſem Ziele gelangt aber der Wille nur, wenn er ſeine „Einzelnheit abarbeitet“ (§ 469 mit Zuſ.). Den nächſten Schritt auf dieſem Wege tut der Wille als „Trieb und Neigung“. Der Trieb, der eine „Form der wollenden Intelligenz“ iſt, muß von der bloßen Begierde unterſchieden werden, die der Stufe des Selbſtbewußtſeins angehört. Die Begierde iſt etwas „Einzelnes und ſucht nur das Einzelne zu einer einzelnen, augenblicklichen Befriedigung“. Der Trieb hingegen umfaßt „eine Reihe von Befriedigungen, — ſomit etwas Ganzes, Allgemeines“. Zugleich aber iſt der Trieb von der Einzelnheit des „praktiſchen Gefühls“ herkommend noch etwas Beſonderes (§ 473 mit Zuſ.).

Unterſcheidet der Wille ſich ſelbſt von der Beſonderheit der Triebe, ſo iſt er „reflektierender Wille“ (§ 476). Wählt er zwiſchen ihnen, ſo iſt er „Willkür“ (§ 477). Sucht der Wille anſtelle der einzelnen beſonderen Befriedigung die allgemeine, ſo macht er ſich die *Glückſeligkeit* zum Zweck (§ 478). In der Glückſeligkeit hat der Gedanke ſchon eine Macht über die Naturgewalt der Triebe, indem er nicht mit dem Augenblicklichen zufrieden iſt, ſondern ein „Ganzes von Glück“ erheiſcht (§ 20 Zuſ.). In der Vorſtellung einer „allgemeinen Befriedigung“ ſind die Triebe ganz oder zum Teil dem höheren Zweck „aufgeopfert“ (§ 479).

Als „Willkür“ iſt der Wille noch die reine Subjektivität, in der *Wahrheit* ſeiner Selbſtbeſtimmung iſt der Wille dann „wirklich freier Wille“ (§ 480). „Wahrheit“ bedeutet bei Hegel, daß der „Begriff der Realität entſpreche“ (§ 21 Zuſ.). Der „an und für ſich ſeiende Wille“ hat den Willen ſelbſt als ſolchen, hiermit ſich in ſeiner Allgemeinheit, zu ſeinem Gegenſtande. In dieſer Allgemeinheit iſt die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Partikularität der Natürlichkeit aufgehoben. Dies Aufheben und Erheben ins Allgemeine iſt das, was die Tätigkeit des Denkens heißt. Das Selbſtbewußtſein, das durch das Denken ſich als Weſen erfaßt und damit ſich von dem Zufälligen und Unwahren abtut, macht das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus (§ 21). Der Wille wird alſo, indem er ſeinen Begriff zu ſeinem Inhalt und Zweck

macht, an und für sich frei. Dies bedeutet einen schweren Verstoß gegen die wahre Natur des Freiwerdens. Auf diese Weise gewinnt Hegel aber den Übergang zum „objektiven Geist"; der an und für sich freie Wille hat die Endlichkeit hinter sich gelassen.

Hegel setzt eine Identität des Denkens und des Wollens voraus; die Kantische Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft ist aufgehoben. Die Ableitung des Vermögens der Freiheit aus der Vernunftpotenz, zu der der Idealismus in allen seinen Vertretern neigt, ist bei Hegel radikal zu Ende geführt. Der Wille erscheint als „eine besondere Weise des Denkens" (§ 4 Zus.). Durch das Bemühen, die Gegensätze zwischen Wille und Vernunft aufzuheben, wird ein Einblick in das wahre Wesen der Freiheit verhängnisvoll verhindert.

Wenn auch Hegel sich in der Bestimmung des Wesens der Freiheit gerade von der Lehre des Christentums weit entfernt — während Kant ihr durchaus nahe bleibt — so stellt er doch mit Nachdruck fest, daß erst das Christentum die Idee der Freiheit gehabt habe, während sie selbst den Griechen und Römern unbekannt blieb.

Die Sphäre der Verwirklichung der Freiheit ist nach Hegel das Recht. Die Außenwelt wird bei Hegel zur Sphäre des Ich. Die Person muß sich „eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben" (§ 41); dies geschieht durch das Eigentum. Es gehört zur Bestimmung der Person, der Außenwelt Gestalt zu geben, die Person hat das Recht und die Pflicht, „in jede Sache ihren Willen zu legen" (§ 44). Das Eigentum erhält durch den persönlichen Willen „Dasein"; Eigentum ist darum notwendig *Privateigentum*. An der Idee des platonischen Staates kritisiert Hegel ganz besonders, daß sie „das Unrecht gegen die Person, des Privateigentums unfähig zu sein, als allgemeines Prinzip" enthalte (§ 46). Die „Freiheit des Eigentums" ist die Verwirklichung der Freiheit der Person, sie ist die „erste Weise der Freiheit" (§ 33 Zus.).

Das Verhältnis des Willens zur Sache erteilt dem Eigentum eine nähere Bestimmung. *Besitznahme* ist positives, *Gebrauch* negatives, *Veräußerung* unendliches Urteil des Willens über die Sache (§ 53).

Die *Besitznahme* ist teils unmittelbar körperliche Ergreifung, teils Formierung, teils bloße Bezeichnung (§ 54). Unter den Begriff

der Formierung fällt alle ökonomiſche Produktion. Daß Hegel die Vorgänge der Produktion der Beſitznahme einordnet, hat einen tiefen Sinn: Die Weiſen der Beſitznahme enthalten nämlich den „Fortgang von der Beſtimmung der Einzelnheit zu der der Allgemeinheit“ (§ 54 Zuſ.). Dabei iſt das „Formieren“ inſoferne die der Idee angenehmſte Beſitznahme, „weil ſie das Subjektive und Objektive in ſich vereinigt“ (§ 56). Durch die Arbeit der Hand werden die Außendinge auf die innigſte Weiſe in die Sphäre des Ich gebracht.

Im Gebrauch wird die Sache nicht in ihrer Beſonderheit anerkannt, ſondern „negiert“. Die Sache iſt hier zum „Mittel der Befriedigung meiner Bedürfniſſe“ herabgeſetzt (§ 59 mit Zuſ.); das „Vernünftige“ des Eigentums liegt für Hegel ja nicht in der Befriedigung der Bedürfniſſe, ſondern darin, daß ſich „die bloße Subjektivität der Perſönlichkeit aufhebt“ (§ 41 Zuſ.).

Die Entäußerung iſt eine Erklärung des Willens, daß ich eine Sache „nicht mehr als die meinige anſehen will“ und die „wahre Beſitzergreifung“ (§ 65 mit Zuſ.).

Das Eigentum iſt zwar die „erſte Weiſe der Freiheit“ (§ 33 Zuſ.), der „eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Daſein hat“, iſt aber nicht die Beziehung ihres Willens auf eine Sache, ſondern die Beziehung „von Willen auf Willen“. Eigentum, nun nicht mehr nur vermittelſt meines ſubjektiven Willens, ſondern vermittelſt eines anderen Willens zu haben, macht die Sphäre des Vertrags aus. Im Vertrag habe ich Eigentum durch gemeinſamen Willen. Er ſetzt voraus, daß die Vertragſchließenden „ſich als Perſonen und Eigentümer anerkennen“ (§ 71).

Es iſt durch Vernunft ebenſo notwendig, daß die Menſchen in Vertragsverhältniſſe eingehen, — ſchenken, tauſchen, handeln uſf., als daß ſie Eigentum beſitzen (§ 71). Der Vertrag geht von der Willkür der Perſon aus, und der Gegenſtand des Vertrages iſt eine einzelne äußerliche Sache; unter den Begriff vom Vertrag kann daher weder die Ehe noch der Staat ſubſumiert werden (§ 75 mit Zuſ.). Im Vertrag ſind zwei identiſche Willen, die beide Perſonen ſind und Eigentümer bleiben wollen; dieſen Ausgangspunkt hat die Ehe ebenfalls mit dem Vertrag gemein. Der Staat aber liegt nicht in der Willkür der Individuen. Ein Staat muß die Erlaubnis dazu geben, daß man in ihn trete oder ihn verlaſſe: dies iſt alſo nicht von der

Willkür der einzelnen abhängig, und der Staat beruht somit nicht auf Vertrag, der Willkür voraussetzt (§ 75).

Der Staat ist „sittliche Substanz", und der letzte Teil der Rechtsphilosophie stellt den Prozeß der Entfaltung der sittlichen Substanz dar.

Die Familie ist die erste Form, die die sittliche Substanz annimmt. Die Familie hat als die unmittelbare Substanzialität des Geistes seine sich empfindende Einheit, die „Liebe", zu ihrer Bestimmung. Die Liebe ist Empfindung, das heißt „Sittlichkeit in Form des Natürlichen" (§ 158 mit Zus.). Die Familie vollendet sich in den drei Seiten: Ehe, Eigentum der Familie und Erziehung der Kinder.

Die Ehe ist ein sittliches Verhältnis. Der subjektive Ausgangspunkt der Ehe ist die besondere Neigung der beiden Personen; der objektive die freie Einwilligung der beiden: „eine Person auszumachen" (§ 162). Die Ehe nur in die Liebe zu setzen ist, nach Hegel, eine zu verwerfende Vorstellung, „denn die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf" (§ 161 Zus.). Die „natürliche Bestimmtheit" der Geschlechter erhält in der Ehe sittliche Bedeutung. Der Mann hat sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft, im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, die Frau das ihre in der Familie (§ 166).

Die Familie hat als Person ihre äußerliche Realität in einem Eigentum (§ 169) und zwar, da sie „allgemeine und fortdauernde Person ist, in der Form eines bleibenden und sicheren Besitzes, eines Vermögens (§ 170).

Der Familie, von der man ausgegangen ist, steht diejenige gegenüber, die man stiftet; die eine hat die Blutsverwandschaft zur Grundlage, die andere die sittliche Liebe. Jede neue Familie ist das Wesentlichere gegen den weiteren Zusammenhang der Blutsverwandtschaft (§ 172 mit Zus.).

Zwischen Mann und Frau ist das Verhältnis der Liebe noch nicht objektiv, die Empfindung hat noch keine „Gegenständlichkeit". Diese wird erst in den Kindern erlangt. In den Kindern wird die Einheit der Ehe eine für sich selbst seiende Existenz (§ 173 mit Zus.).

Die sittliche Auflösung der Familie wird durch die Volljährigkeit der Kinder herbeigeführt, die damit zu freien Persönlichkeiten werden, und fähig eigene Familien zu gründen, in denen sie nunmehr ihre „substantielle Bestimmung haben, gegen die ihre erste Familie als nur erster Grund und Ausgangspunkt zurücktritt" (§ 177).

Die Familie tritt auf natürliche Weise und wesentlich durch das Prinzip der Persönlichkeit in eine *Vielheit* von Familien auseinander, welche sich überhaupt als selbständige, konkrete Personen und daher äußerlich zueinander verhalten (§ 181). Diese Vielheit ist identisch mit der *bürgerlichen Gesellschaft*. Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts (§ 182 Zus.). Die bürgerliche Gesellschaft ist die Sphäre des „selbstsüchtigen Zweckes in seiner Verwirklichung", sie ist der „äußere", der „Not- und Verstandesstaat" (§ 183).

Für die Gesellschaft gilt die Kategorie des Mechanismus. Hegel nennt dieses System selbst ein „System der Atomistik" (§ 523). Die bürgerliche Gesellschaft ist der „Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle" (§ 289). Dabei befindet sich das Individuum „eigentlich im Irrtum", denn während es das Besondere festzuhalten glaubt, „bleibt doch das Allgemeine und die Notwendigkeit des Zusammenhangs das Erste und Wesentliche". Deshalb steht die Gesellschaft „überhaupt auf der Stufe des Scheins" (§ 181 Zus.).

Das Allgemeine stellt sich also wider den Willen des atomistischen Einzelnen her. Hegel hat die aufklärerische Gesellschaftsauffassung nicht völlig aufgegeben, er vertritt für die Stufe der bürgerlichen Gesellschaft einen atomistischen Gesellschaftsbegriff, auch der Gedanke der prästabilierten Harmonie klingt deutlich an.

Das erste Moment der bürgerlichen Gesellschaft, das „System der Bedürfnisse", ist Gegenstand der Wissenschaft der Staatsökonomie, als deren Begründer der Philosoph Smith, Say, Ricardo nennt. Aufgabe der Staatsökonomie ist es, „das Verhältnis und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwickelung darzulegen" (§ 189). Zu einer „Masse von Zufälligkeiten" findet die Nationalökonomie die „Gesetze". Alles scheint der „Willkür des Einzelnen anheimgestellt", und dies

„anſcheinend Zerſtreute und Gedankenloſe wird von einer Notwendigkeit gehalten, die von ſelbſt eintritt". Dies „Ineinandergehen, an das man zunächſt nicht glaubt", hat eine „Ähnlichkeit mit dem Planetenſyſtem" (§ 189 Zuſ.). Dem atomiſtiſchen Geſellſchaftsbegriff entſpricht alſo eine mechaniſtiſche Wirtſchaftsauffaſſung.

Hegel ſtellt die Geſellſchaft als ſtreng vom Staate unterſchiedenes Gebilde ſozialen Lebens dar, aber es gelingt ihm dies nur um den Preis einer Atomiſierung der Geſellſchaft. Das wahrhaft Poſitive iſt ihm allein der Staat.

Vom § 199 ab, der „Das Vermögen und die Stände" behandelt, verliert das „Syſtem der Bedürfniſſe" ſeinen mechaniſtiſchen Charakter. Denn der Begriff des „allgemeinen bleibenden Vermögens" iſt weit mehr als die Smithſche Summation der Einzelvermögen. Es iſt keine Summation, ſondern eine Einheit, eine Quelle, aus der jeder geſpeiſt wird, eine Kraft, die auf jeden wirkt. Jeder hat die „Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen". Bedingt iſt dieſe Teilnahme „teils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), teils durch die Geſchicklichkeit", welche ihrerſeits wieder ſelbſt durch jenes, dann aber auch durch die Verſchiedenheit der körperlichen und geiſtigen Anlagen bedingt iſt (§ 200). Sich auf die Natur, das Element der Ungleichheit berufend, tritt Hegel der Forderung der Gleichheit des Beſitzes entgegen und bezeichnet ſie als eine Forderung des „leeren Verſtandes" (§ 200).

Wenn die erſte Baſis des Staates die Familie iſt, ſo ſind die *Stände* die zweite (§ 201 Zuſ.). In ihnen gliedert ſich der „ganze Zuſammenhang" des Syſtems der Bedürfniſſe zu „beſonderen Syſtemen", denen die Individuen zugeteilt ſind (§ 201).

Die Stände beſtimmen ſich nach dem Begriffe als der *ſubſtantielle* oder unmittelbare, der reflektierende oder *formelle*, und als der *allgemeine* Stand (§ 202).

Der erſte Stand iſt an den Beſitz des Bodens gebunden. Der Menſch dieſer Lebensform nimmt „mit unmittelbarer Empfindung das Gegebene und Empfangene auf, iſt Gott dafür dankbar, und lebt im gläubigen Zutrauen, daß dieſe Güte fortdauern werde". Hegel gibt dieſer Geſinnung das Prädikat altadelig (§ 203 mit Zuſ.).

Der zweite Stand iſt auf die Reflexion angewieſen, ſein Element iſt die Arbeit. „Was er vor ſich bringt und genießt, hat er vornehmlich

sich selbst, seiner eigenen Tätigkeit zu danken". Hegel faßt in diesem, dem Gewerbestand, den Handwerker-, den Fabrikanten- und den Handelsstand zusammen. Die Einordnung des Handels in den Gewerbestand verdient hervorgehoben zu werden, seine „Produktivität" ist damit anerkannt. Jedoch ist die Zuordnung des Fabrikantenstandes befremdlich, die eigentliche, die kapitalistische Tendenz dieses Standes ist so übersehen. Ausdrücklich hebt Hegel den städtischen Charakter des Gewerbestandes hervor und betont das Selbstgefühl dieses Standes, das mit der Forderung eines rechtlichen Zustandes aufs engste zusammenhängt. „Der Sinn für Freiheit und Ordnung ist daher hauptsächlich in den Städten aufgegangen" (§ 204 mit Zus.).

Der dritte Stand — in ihm sind die Beamten zusammengefaßt — hat die „allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäft". Der direkten Arbeit ist er entweder durch Privatvermögen oder aber dadurch enthoben, daß er vom Staate schadlos gehalten wird (§ 205).

Welchem besonderen Stande das Individuum angehört, darauf haben Naturell, Geburt, Umstände ihren Einfluß, „aber die letzte und wesentlichste Bestimmung liegt in der subjektiven Meinung und der besonderen Willkür, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre gibt". Gerade in dem „Prinzip der Besonderheit und subjektiven Willkür" sieht Hegel das Charakteristikum der modernen abendländischen Welt. In der Antike kommt das Prinzip der Besonderheit nicht zu seinem Recht, so wird z. B. bei Platon das Individuum vom Regenten den Ständen zugeteilt. „In die Ordnung des Ganzen nicht aufgenommen, und in ihm nicht versöhnt", zeigt sich deswegen die subjektive Besonderheit in der Antike als „Feindseliges, als Verderben der gesellschaftlichen Ordnung" (§ 206).

Ein Mensch ohne Stand ist eine „bloße Privatperson" und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit. Um „etwas" zu sein, muß der Mensch einem bestimmten Stande angehören, „denn dies etwas will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist" (§ 207 mit Zus.).

Der ackerbauende Stand hat an der Substantialität seines Familien- und Naturlebens in ihm selbst sein konkretes Allgemeine. Der allgemeine Beamtenstand hat das Allgemeine zum Zwecke seiner Tätigkeit und zu seinem Boden. Der Gewerbestand, die Mitte zwischen beiden, ist auf das Besondere gerichtet (§ 250).

Das Arbeitsweſen der bürgerlichen Geſellſchaft zerfällt nach der Natur ſeiner Beſonderheit in verſchiedene Zweige. In der Korporation kommt das an ſich Gleiche der Beſonderheit als Gemeinſames zur Exiſtenz. Das Individuum iſt nach ſeiner beſonderen Geſchicklichkeit Mitglied der Korporation, und der ſelbſtſüchtige Zweck des Individuums betätigt ſich in ihr zugleich als allgemeiner (§ 251). Die Beſtimmung der Korporation iſt eine ſittliche. Durch die Korporation kehrt das Sittliche als ein Immanentes in die bürgerliche Geſellſchaft zurück (§ 249).

Die Korporation übernimmt für die ihr Angehörenden die Sorge gegen die beſonderen Zufälligkeiten, überhaupt tritt ſie für ihre „Mitglieder“ als „zweite Familie“ ein (§ 252). Das Mitglied einer Korporation gehört einem Ganzen an, das ſelbſt wieder „ein Glied der allgemeinen Geſellſchaft“ iſt. Indem es für den „uneigennützigeren Zweck dieſes Ganzen Intereſſe und Bemühungen“ hat, hat es „in ſeinem Stande ſeine Ehre“. Ohne die Mitgliedſchaft einer berechtigten Korporation iſt der Einzelne ohne Standesehre (§ 253).

Die Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation ſind die zwei Momente, um welche ſich die Desorganiſation der bürgerlichen Geſellſchaft dreht. Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Geſellſchaft gegründete ſittliche Wurzel des Staates aus (§ 255).

Der Zweck der Korporation als beſchränkter und endlicher hat ſeine Wahrheit „in dem an und für ſich allgemeinen Zwecke und deſſen abſoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Geſellſchaft geht daher in den Staat über“ (§ 256). Dieſer Übergang iſt genau wie der von der Glückſeligkeit zu dem des freien Willens ein „rein intellektueller“ (Baeumler). Im Reiche des Denkens gelangt Hegel aus der Sphäre des Erwerbslebens in die Sphäre der Verwirklichung der Freiheit, in den Staat.

Der Staat iſt die „Wirklichkeit der ſittlichen Idee“, als der offenbare, ſich ſelbſt deutliche Wille, der ſich denkt und weiß und der, was er weiß, vollführt (§ 257). Er iſt als die Wirklichkeit des ſubſtantiellen Willens, „das an und für ſich Vernünftige“ (§ 258). Er iſt der „Geiſt, der in der Welt ſteht, und ſich in derſelben mit Bewußtſein realiſiert, während er ſich in der Natur als das Andere ſeiner, als ſchlafender Geiſt verwirklicht“ (§ 258 Zuſ.).

Die Entwicklung geht von der unmittelbaren Sittlichkeit — Familie — durch die Entzweiung der bürgerlichen Geſellſchaft hindurch zum Staate. Dieſe Entwicklung wird von Hegel auch als eine Verbindung von Stadt und Land angeſehen: Stadt und Land machen die beiden ideellen Momente aus, aus denen der Staat als ihr wahrhafter Grund hervorgeht. „Jene der Sitz des bürgerlichen Gewerbes, der in ſich aufgehenden und vereinzelnden Reflexion, dieſes der Sitz der auf der Natur ruhenden Sittlichkeit“ (§ 256).

Der Geſtaltungsprozeß der Vernünftigkeit findet im Staate ſeinen Abſchluß, die Einheit der Allgemeinheit und Einzelnheit iſt hier hergeſtellt. „Auf die Einheit der Allgemeinheit und Beſonderheit im Staate kommt alles an“ (§ 261 Zuſ.). Durch ſie unterſcheidet ſich der moderne Staat von dem der Antike. Im platoniſchen Staat „gilt die ſubjektive Freiheit noch nichts, indem die Obrigkeit noch den Individuen die Geſchäfte zuweiſt“ (§ 262 Zuſ.). Erſt in den modernen Staaten wird der Menſch „in ſeiner Innerlichkeit geehrt“. Das Prinzip der modernen Staaten hat nach Hegel die „ungeheuere Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität, ſich zum ſelbſtändigen Extreme der perſönlichen Beſonderheit vollenden zu laſſen, und zugleich es in die ſubſtantielle Einheit zurückzuführen und ſo in ihm ſelbſt dieſe zu erhalten“ (§ 260). So ſehr hier das „Prinzip der Subjektivität“ gewahrt zu ſein ſcheint, in Wirklichkeit wird die „Innerlichkeit“ völlig preisgegeben, ſie geht im „Organismus des Staates“ (§ 267) unter. Der Staat iſt als Subſtanz „die abſolute Macht gegen alles Einzelne und Beſondere, gegen das Leben, Eigentum und deſſen Rechte“, er bringt die „Nichtigkeit derſelben zum Daſein und Bewußtſein“ (§ 323). Der Konflikt, der ſich zwiſchen dem „inneren Menſchen“ und dem Staate notwendig auftut, wird von Hegel mit dem Begriff der „politiſchen Geſinnung“ rein „ſpekulativ“ überbrückt. Die politiſche Geſinnung iſt das Subſtantielle in ſubjektiver Exiſtenz, die objektive Weiſe desſelben iſt der Organismus des Staates (§ 267). Damit der Staat nicht in der „Luft“ ſtehe, muß der Zweck der Einzelnen identiſch mit dem Allgemeinen werden (§ 265 Zuſ.). Zugunſten der Wirklichkeit des Staates wird die Wirklichkeit der Subjektivität nicht weiter ernſt genommen. Das Subjekt ſinkt auch bei Hegel zum „Glied“ innerhalb eines „Organismus“ herab, dies aber bedeutet den Verluſt der Innerlichkeit. Das Ver-

hältnis des „Einzelnen zum Staat“ ist auch bei Hegel das von „Teil“ und „Ganzem“. Obgleich gerade er wie keiner vor ihm bemüht ist, das „christliche Prinzip“, das Prinzip der Subjektivität, anzuerkennen, zwingt ihn die dialektische Methode zu einer antiken Lösung.

Literatur

Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, herausgegeben, mit Einführung und Anmerkungen versehen, von Dr. A. Baeumler. Jena 1927. (Die Herdflamme, Band 11)

Rosenzweig, Franz, „Hegel und der Staat“, München und Berlin 1920.

Lasson, Georg, „Hegel als Geschichtsphilosoph“, Leipzig 1920. (Philosophische Bibliothek, Band 171 e)

Adam Müller

Daß wir Adam Müller, den Romantiker, dem idealistischen Philosophen nachsetzen, bedarf einer Rechtfertigung. Wohl kommt die frühere Romantik zwischen die Aufklärung und den Abschluß des deutschen Idealismus zu stehen, aber die Romantik wird beherrscht von einer völlig neuen Leidenschaft. Das „Pathos der Natur“ bringt die Romantik in Gegensatz sowohl zur Aufklärung wie zum deutschen Idealismus. Der deutsche Idealismus hält an der „Autonomie der Vernunft“ fest, dies gilt auch noch für Hegel. Hegel bleibt Rationalist, obgleich er den Rationalismus der Aufklärung abzuschütteln sich bemüht. Der Idealismus ruht auf den Schultern der Aufklärung. Das Vernunftprinzip hat im deutschen Idealismus ungebrochen Geltung. Die „Denaturierung“ des Denkens schreitet im deutschen Idealismus unaufhaltsam weiter.

Die Romantik ist eine Bewegung, die dem Rationalismus der Aufklärung schon sehr früh trotzt. Das Verhältnis der Romantik zur Aufklärung ist oppositionell; weniger entschieden ist das Verhältnis der Romantik zum deutschen Idealismus. Zu Anfang sind der Idealist und der Romantiker Brüder, die sich wohl bespötteln, die aber doch eine Strecke Wegs Arm in Arm gehen.

Die Frühromantik verfolgt ganz ähnliche Ziele wie der Idealismus auch. Beide haben sie den Menschen entdeckt. Für beide steht das Problem Mensch im Mittelpunkt. Die Stellung des Idealismus ist diesem Problem gegenüber von Anfang an klar; der Mensch ist

ihm bewußtes Ich, Vernunftich. Der Adel des Menſchlichen liegt im Selbſtbewußtſein. Die Stellung der Frühromantik zum Problem Menſch iſt weniger eindeutig. Auch die Frühromantik ſchwört auf den „Geiſt“, darin unterſcheidet ſie ſich vom Idealismus nicht. Die Oppoſition gegen die Aufklärung hat nicht in der völligen Abſage an den Geiſt ihren Grund. Die Romantiker wenden ſich nur gegen die platte Vernunft, den ſtarren bewegungsloſen Verſtand. Dieſe Oppoſition verbindet den Idealismus und die Romantik. Aber ſchon die erſten Romantiker haben ein leidenſchaftliches Verhältnis zur Natur, zum Weibe, zur Beſonderheit, zum Perſönlich-Charakteriſtiſchen, zum Gefühl, zum Geheimnisvollen, zum Dunklen, Unfaßbaren, Unerkennbaren. Sie wenden ſich gegen die Alleinherrſchaft des Geiſtes.

Je mehr die Romantik nun zu ſich ſelbſt kommt, deſto eindeutiger bekennt ſie ſich zu den Mächten des Gefühls, entſcheidet ſie ſich für die Natur, für das Unbewußte. Der ſpäteren Romantik haftet nichts mehr von Zwieſpältigkeit an. Ohne Bruch wird das Volk, das Mütterlich-Weibliche, die Vergangenheit geliebt. Die Frühromantik aber iſt die Zwieſpältigkeit ſelbſt. Sie iſt raffiniert intellektuell mit oratoriſch-pathetiſchem Einſchlag, ſie iſt ſehnſüchtig, ahnungsvoll, bald von tiefer Ehrfurcht erfüllt, bald ſpieleriſch geiſtreich. Sie iſt innerlich unentſchieden.

Adam Müller nun iſt eine der charakteriſtiſchſten und anziehendſten Geſtalten der Frühromantik überhaupt, und ſeine „Elemente“ ſpiegeln die Problematik dieſer Epoche aufs deutlichſte wider.

Adam Müller ſtellt ſich, wenn auch weniger ernſt, eine ähnliche Aufgabe wie ſpäter Hegel. Was Hegel mit ſeinem „konkreten“ Begriff wollte — die Verſöhnung von „Denken“ und „Wirklichkeit“ — das hofft Müller mit Hilfe ſeiner „lebendigen Idee“ zu erreichen. Wie ſpäter Hegel, ſo leidet auch der Romantiker an dem Widerſpruch, der zwiſchen dem Gedankengebäude und der Wirklichkeit des Lebens beſteht. Aber auch der Unterſchied zum Idealismus iſt bei Müller ſchon von Anfang gegeben. Schon ſeine Erſtlingsſchrift, die „Lehre vom Gegenſatz“, unternimmt es, die Alleinherrſchaft der Vernunft zu brechen und den Mächten des Gefühls die Gleichberechtigung zu erſtreiten. Dieſe Grundeinſtellung kommt in den „Elementen der Staatskunſt“ in vertiefter Form zum Ausdruck. Alle höheren Wiſſen-

ſchaften, heißt es dort, wollen „erlebt“, nicht nur „erkannt“ werden (S. 16). In den Werken der vorhergehenden Epoche erſcheine der Geiſt „einzeln“. Müller will hier die „abſtrakte“, „abgezogene“ Methode treffen, die nur eine Seite des Gegenſtandes wahrnimmt. Ihm ſchwebt nämlich unter der „lebendigen Idee“ eine ſynoptiſche Betrachtungsweiſe vor.

Wie Hegel ſo geht auch Müller auf eine Verflüſſigung des Denkens aus, er will die Starrheit des Rationalismus aufheben, den „toten Begriff“ überwinden. Wenn der Gedanke „ſich erweitert, wenn er ſich bewegt und wächſt, wie der Gegenſtand wächſt und ſich bewegt: dann nennen wir den Gedanken, nicht den Begriff von der Sache, ſondern die Idee der Sache“ (Bd. I, S. 20). Nur wer „in der Bewegung“ ſieht, der erkennt wirklich. „Lebendige Erkenntnis“ bedarf für Müller der Idee, und dieſe vereinigt in ſich zwei Elemente: „ein körperliches oder poſitives, und ein geiſtiges oder allgemeines“ (Bd. I, S. 41). Auch Müller geht es alſo um die Berückſichtigung der Beſonderheit, der Individualität. Mit der Bedeutung der Individualität wird auch die Bedeutung des beſonderen Raumes, der „Localität“, erkannt. Wo ein „Local“ iſt, iſt ein „poſitiver Fall“ (Bd. I, S. 43).

Heute wieder aktuell iſt Müllers Bekämpfung des „Kopernikanismus“ (Ehrenberg) der Wiſſenſchaften. Mit Schärfe kritiſiert er die Sucht des erkennenden Subjekts nach einem objektiven extramundanen Standpunkt. Das Irrige dieſes Bemühens ſpeziell für die Wiſſenſchaften vom Menſchen hat Müller klar erkannt.

Die meiſten politiſchen Schriftſteller erwecken den Eindruck, als ſtänden ſie entweder im Anfang oder am Ende der Zeiten und als wäre die Geſchichte nichts anderes „als ein Curſus der Experimental-Politik“ (Bd. I, S. 26/27). Der kopernikaniſche Standpunkt raubt den Sinn für Entwicklung, Zuſammenhang, innere Geſchichte. Das für die Romantik ſo wichtige Element der lebendigen Zeit wird dadurch ausgeſchaltet. Dieſem kopernikaniſchen Standpunkt, bei dem das erkennende Subjekt einen Platz außerhalb der Welt bezieht, ſetzt Müller den ptolomäiſch-chriſtlichen entgegen, bei dem der Erkennende lebendiger Menſch bleibt und nicht zum nur beobachtenden Subjekt herabſinkt. „So wie jedes Geſchöpf der Natur in der Mitte der Natur zu ſtehen meint; wie jede Kreatur, wenn ſie die Wahrheit geſtehen

will, ſich einbildet, die ganze Welt bewege ſich um ſie her; . . . ſo ſteht jeder Menſch in der Mitte des bürgerlichen Lebens" (Bd. I, S. 28). Dieſe Tatſache hat die Theorie ernſt zu nehmen. Es iſt der Fluch „der Schere des Begriffs", daß ſie dieſes Leben zerſchneidet. Die Außerachtlaſſung aber der urſprünglichen Gegebenheit führt zur „Zerſplitterung, Entfremdung und Auswärtigkeit der Geiſter". Oberſter Grundſatz aller Betrachtung muß darum das „Zuſammenhalten", das „Konzentrieren" der Kräfte ſein (Bd. I, S. 35). Der anthropozentriſche Standpunkt, für den ſich nach dem Zuſammenbruch des deutſchen Idealismus Feuerbach mit ſolchem Nachdruck einſetzte, und für den heute wieder mit Entſchiedenheit eingetreten wird, iſt auch der früheren Romantik eigen. Je dringlicher nämlich der Wunſch, die Wirklichkeit des Menſchen in die Anſchauung zu bekommen, deſto notwendiger wird es, die anthropozentriſche, die ptolomäiſche Poſition einzunehmen.

Dem fiktiven Menſchen der Aufklärung ſucht Müller in ſeiner „Idee Menſch" ein Bild des wirklichen Menſchen gegenüber zu ſtellen. In engſtem Zuſammenhang mit der Natur hat Müller ſeine Lehre vom Menſchen begründet.

Er ſucht die „Idee" in die nächſte Nähe des „Lebens" zu rücken. Ähnlich wie der Dialektik Hegels eine Naturvorſtellung zugrunde liegt, ſo iſt übrigens auch die „Idee" Müllers letztlich ein naturphiloſophiſcher Begriff. Romantiſche Philoſophie überhaupt iſt weſentlich Naturphiloſophie. Während aber Hegels Dialektik den Prozeß der Vergeiſtigung darſtellt, iſt Adam Müllers Idee die Vereinigung der Polaritäten. Sie ſteht inſoferne der Hegelſchen Syntheſis nahe. Aber während Hegels Theſis-Antitheſis-Syntheſis einen Entwicklungsprozeß, alſo ein Fortſchreiten charakteriſiert, liegt Adam Müllers „Idee" mehr der Gedanke der Totalität zugrunde. Sie iſt Vermittlung von Differenzen, Vereinigung ſich polar gegenüberſtehender Weſenheiten. Der bei Hegel ſo oft auftretende Begriff der „Verſöhnung" und „Vermittlung" begegnet uns auch bei Müller häufig. Adam Müllers Idee iſt ein unbeſtimmter und vieldeutiger Begriff. Die Vorſtellung vom Kampf der Geſchlechter und Generationen bricht aber immer wieder beſtimmend durch. So zielt „ideenweiſe Betrachtung" auf die Einheit von Körper und Seele, von Natur und Geiſt, von Vergangenheit und Zukunft, von Mann und Weib. Wie

Müller der „Idee" habhaft zu werden ſich bemüht, das illuſtriert aufs treffendſte folgende Stelle aus den „Elementen": Die Natur habe von Anfang an dafür geſorgt, daß es zwei Menſchen und nicht einen gebe. Da ſie dieſelbe Menſchenformel in den beiden Geſchlechtern in zwei ganz entgegengeſetzten Stoffen ausgedrückt habe, die beſtändig einander bedürfen und doch einander ſo unendlich widerſtehen, da ſie den Gedanken Menſch in die Mitte zwiſchen Mann und Weib als ein „unſichtbares Drittes" gelegt habe, ſo ſei der Menſch nur in „beſtändigen Wechſelblicken" als Idee aufzufaſſen (Bd. I, S. 43).

Die Mächte der Natur werden von Müller in den Kreis des Denkens gezogen. Bezogen auf die Lehre vom Menſchen bedeutet dies: der Geſchlechts- und Altersunterſchied kommt zu ſeinem Recht.

Neben dem Geſchlechtsunterſchied erſcheint der Altersunterſchied als eine weitere Wirkung der Natur. Jeder einzelne Menſch gehört im „Raume ſeines Lebens" zuerſt zur jungen Partei, bis er allmählich der anderen „entgegenreift" und nun im Alter „eine ganz andre Seite des Lebens, ein ganz andres Intereſſe, ganz entgegengeſetzte Neigungen und Wünſche kennen lernt" (Bd. I, S. 92). Dieſelbe Perſon vollzieht den Übertritt von der Jugend zum Alter. Ein lebendiges Individuum „wird von der Natur unaufhörlich in die verſchiedenſten Geſichtspunkte geſtellt, durch Jugend und Alter, durch männliche und weibliche Anſichten hindurchgeführt" (Bd. I, S. 176). Daß der einzelne Menſch eine Geſchichte, eine Biographie hat, das hat die Romantik entdeckt.

Die beiden aus der Natur entnommenen Gegenſatzpaare Mann-Weib, Jugend-Alter ſind nach Müller die eigentlichen Elemente des Staates. Die Elemente des Staates ſind Naturphänomene. Der Staat iſt weder eine Schöpfung Gottes noch eine Inſtitution der Menſchen, er iſt ein Erzeugnis der Natur. Erſt in den ſpäteren theologiſchen Schriften vertritt Müller eine andere Anſicht.

Mit dem Erſcheinen der Menſchheit erſcheint gleichzeitig auch der Staat, er iſt ſo alt wie die Menſchen ſelbſt, und die im Staate auftretenden Gegenſätze werden durch Jugend und Alter, Mann und Weib repräſentiert. Das Kernſtück der Müllerſchen Staatstheorie iſt die Lehre von der Familie. In ihr ſind auf kleinerem Raume die-

ſelben ſtaatsbildenden Urgegenſätze vereint. Im Mikrokosmos Familie treten die gleichen Gegenſätze auf wie im Makrokosmos Staat: Alles Lebendige ſteht unter der Herrſchaft des doppelten Gegenſatzpaares Jugend-Alter, Mann-Weib.

Der Gegenſatz von Mann und Weib tritt bei Müller auch als ein ſolcher von Stadt und Land auf oder als der von Arbeit und Naturerzeugung, von bewußtem, tätigem und unbewußtem, geheimnisvollem Schaffen. Mann und Weib ſtehen ſich aber auch gegenüber wie Kunſt (Arbeit) und Natur. Der Gegenſatz von Jugend und Alter ſymboliſiert des öfteren den Gegenſatz von Phyſis und Pſyche, von Stoff und Geiſt.

Es treten bei Müller zwei Naturbegriffe auf: einmal Natur als Materie, ſymboliſiert durch die Jugend; dann Natur als Leben, unbewußt ſchaffende Natur, ſymboliſiert durch das Weib. Ebenſo finden ſich zwei Geiſtbegriffe bei Müller vor: aktiver, ſchaffender Geiſt, den wir als Bewußtſein auffaſſen dürfen, ſymboliſiert durch den Mann; ferner kontemplativer Geiſt — hier wäre vor allem auch Müllers „Idee“ einzuordnen — dargeſtellt durch das Alter. Jugend und Alter ſtehen ſich alſo gegenüber wie Materie und kontemplativer Geiſt, Weib und Mann wie unbewußtes Schaffen und bewußte Tätigkeit.

Bisweilen ſchmilzt dieſes doppelte Paar zu einem einzigen Gegenſatzpaar zuſammen, dabei kommt der Mann auf die Seite der Jugend, das Weib auf die Seite des Alters zu ſtehen. Der Mann vertritt die Jugend, das aktive, drängende, bewußt ſchaffende Prinzip, das Weib das Alter, die konſervative, kontemplative, empfindende Seite. Die enge Verwandtſchaft der Frühromantik mit der ſpäten Romantik und deren Verehrung der Mütterlichkeit wird hier offenbar. Auch Müller ſteht, wie die Romantik überhaupt, auf der Seite des Weibes, des Alters, des Landes, des unbewußten Schaffens. Die Oppoſition richtet ſich gegen den „ſtädtiſchen Charakter“, zu deſſen „Manier“ es gehört, einſeitig zu ſein und nur ſich ſelbſt zu ſehen (Bd. II, S. 20). Wie ſehr auch Müller um die Vereinigung der vier Elemente bemüht iſt, ſeine Liebe gehört der unbewußt ſchaffenden Natur und dem Alter, alſo der Mutter. Nicht nur in der Theorie der Familie, auch in der Staatslehre, wo er den Akzent auf die Dauer legt, und in ſeiner Ökonomie, wo er für den Boden, das Land, den Adel eintritt, beſtimmt die Neigung zum mütterlichen Prinzip die

Haltung. Die Elemente der Familie und des Staates sind auch die Elemente des Einzelnen. „Jedes bestimmte, wirkliche Individuum" vereinigt in sich „Männliches, Weibliches, Junges und Altes" in einem gewissen Verhältnisse, nur der „Akzent" fällt „auf ein anderes von diesen Elementen" (Bd. II, S. 34).

Der Staat selbst nun ist „nichts anderes als die erweiterte Familie", und die „erste gründliche Probe aller Verfassungen und Gesetze" bildet die Untersuchung, ob „die beiden Verhältnisse, aus deren inniger Vereinigung jede Familie besteht, Alter und Jugend einerseits und männliches und weibliches Geschlecht andererseits, die ganze Gesetzgebung gleichmäßig durchdringen" (Bd. I, S. 89). Müller wirft allen bisherigen Theorien nicht mit Unrecht vor, sie hätten sich „um das weibliche Geschlecht und dessen mächtigen Einfluß unverhältnismäßig wenig, um das männliche Geschlecht hingegen unverhältnismäßig viel bekümmert" (Bd. I, S. 90). Ebenso seien die „Rechte der Gegenwärtigen und ihre Interessen" viel mehr in Schutz genommen worden „als die Rechte der vorangegangenen Alten".

Müller gelingt es nun, durch die Einführung der beiden Begriffe „Zeitgenossen" und „Raumgenossen" die Mängel der bisherigen Theorien zu vermeiden. Staat und Gesellschaft sind nach ihm nicht bloß eine Verbindung „vieler nebeneinander lebender, sondern auch aufeinander folgender Familien" (Bd. I, S. 60). Die Allianz der vorangegangenen Generationen mit den nachfolgenden und umgekehrt macht die Raumgenossen aus (Bd. I, S. 59/60). Die Ungleichheit von Alter und Jugend ist hier bestimmend, und diese ist eine Ungleichheit in der Zeit; das Verbindende aber ist der gleichbleibende Lebensraum (Bd. I, S. 100). Die Allianz der dieselbe Zeit genießenden Menschen macht die Zeitgenossen aus (Bd. I, S. 59). Die Ungleichheit der Geschlechter ist die charakteristische Ungleichheit der Zeitgenossen (Bd. I, S. 101).

Die Gliederung der Gesellschaft in Raum- und Zeitgenossen ist eine Entdeckung, die nur auf dem Boden der Romantik glücken konnte. Der Sinn für die Bedeutung des Lebensraumes, der „Localität", ist hierzu in gleicher Weise erforderlich wie der Sinn für Zeit, Geschichte, Werden. Erst die Verbindung des Gefühls für die Besonderheit des Ortes mit der Ehrfurcht vor der Vergangenheit konnte zu dieser Einteilung führen. Müller nennt diese den „bedeu-

tendsten Schritt" in seiner ganzen Untersuchung, und bezeichnet selbst die Stimmung, aus der seine Entdeckung erwächst, als Ehrfurcht (Bd. I, S. 59).

Indem hier die Gesellschaft innerhalb eines Lebensraumes und innerhalb des geschichtlichen Werdens gesehen wird, wird die Gesellschaft zur Schicksalsgemeinschaft erhoben. Gesellschaft als Schicksalsgemeinschaft aber ist Volk.

Adam Müller hat als einer der ersten unter den Romantikern das Volk entdeckt. „Ein Volk ist die erhabene Gemeinschaft einer langen Reihe von vergangenen, jetzt lebenden und noch kommenden Geschlechtern, die alle in einem großen, innigen Verbande zu Leben und Tod (Schicksalsgemeinschaft!) zusammenhängen, von denen jedes einzelne, und in jedem einzelnen Geschlechte wieder jedes einzelne Individuum, den gemeinsamen Bund verbürgt, und mit seiner gesamten Existenz wieder von ihm verbürgt wird; welche schöne und unsterbliche Gemeinschaft sich den Augen und den Sinnen darstellt in gemeinschaftlicher Sprache, in gemeinschaftlichen Sitten und Gesetzen, in tausend segensreichen Instituten . . ." (Bd. I, S. 145/146).

Die Schwäche der Müllerschen Untersuchungen besteht nun darin, daß er Staat, Volk, Gesellschaft im allgemeinen nicht unterscheidet und diese Begriffe meist synonym gebraucht. Ansätze zu einer Trennung und schärferen Abgrenzung finden sich aber des öfteren.

Die für die spätere Romantik so wichtige Zuordnung des Volkes zum naturhaft-mütterlichen Pol des Lebens, die des Staates hingegen zur paternalen, geistigen Seite, findet sich keimhaft auch schon bei Müller, so wenn ihm der Mann in „seiner höchsten Entwicklung", der zwischen „seinen Eltern, persönlichen Repräsentanten des Alters" und seinen „eigenen Kindern, persönlichen Repräsentanten der Jugend" vermittelt, zum typischen Vertreter des Staates wird.

Zu einer reinlichen Scheidung zwischen Volk und Staat kommt es innerhalb der Elemente aber nicht, das Problem als solches wird kaum gesehen. Der Widerspruch zwischen Volk und Gesellschaft wird gegen das Ende der „Elemente" immer deutlicher empfunden, und das 6. Buch ist ganz der Bestimmung dieses Verhältnisses, wenn auch unter dem Titel „Vom Verhältnisse des Staates zu der Religion", gewidmet.

Müller nimmt, wie wir sahen, seinen Ausgangspunkt von der Natur, vom Leben, damit kommt notwendig der Akzent auf die Individualität, die Besonderheit, das Eigentümliche, das Charakteristische zu liegen. Müllers Krieg gegen die Absolutheit der Begriffe stammt ja aus seinem Gefühl für die Besonderheit. „Lebendig und ideenweise", d. h. bei ihm die Besonderheit, das Individuelle berücksichtigend. Da aber Müller der Vereinzelung, Isolierung, Lostrennung eines empirischen Falles ebenso ablehnend gegenübersteht wie abstrakten Verallgemeinerungen, und da er gerade den Widerspruch zwischen diesen beiden Standpunkten „im höheren Dritten", in der „Idee" zum Ausgleich bringen will, so erscheint er geradezu prädestiniert zur Erfassung dessen, was wir heute mit einem Fachausdruck „Gruppenindividualität" nennen.

Und in der Tat leistet Müller hier auch sein Bestes. Seine Stärke ist, um wieder einen Fachausdruck der modernen Soziologie zu gebrauchen, die Schilderung von „Idealtypen", die Bestimmung von „Gattungseinheiten". Ohne im heutigen Sinne streng erkenntnistheoretisch nach einer „Methode der Sozialwissenschaften" zu suchen, hat Müller doch — und dies durchaus nicht unbewußt — die eigentliche Methode der Sozialwissenschaften gehandhabt, die die späteren Vertreter der jüngeren historischen Schule, im besonderen Max Weber, zur strengen Verfahrensweise ausbauten. Auch der „Idealtyp" in der Weberschen Fassung konnte erst gefunden werden, nachdem sich einerseits ein Überdruß an den naturwissenschaftlichen Verallgemeinerungen und andererseits eine Unbefriedigung am historischen Detail und Kleinkram eingestellt hatte.

Wenn Müller in allzu starkem Maße der „Intuition" vertraute und Weber oft nahe daran ist, die Bestimmung des „Idealtypus" als ganz methodisches Geschäft hinzustellen, so liegt die Wahrheit doch mehr bei dem Romantiker. Die Gruppenindividualität, der Idealtypus, kurz jede Gruppeneinheit muß erst einmal „erschaut" sein, bevor sie methodisch streng dargestellt werden kann. Empirisch feststellbar sind stets nur konkrete Einzelfälle. Das Primäre ist bei Bildung eines Typs die Schau, trotz aller Weberschen Empörung dagegen, denn „rein empirisch" ist keinerlei „Ganzheit" zu finden. Gruppeneinheiten, Idealtypen, Gruppenindividualitäten, Typen überhaupt sind etwas „Allgemeines", jedoch ohne die Farblosigkeit

des naturwiſſenſchaftlichen Allgemein- bzw. Geſetzesbegriffes, ſie ſind „Beſonderheiten“, Individualitäten, jedoch ohne die gegenſtändliche Beſonderheit des empiriſchen Einzelfalles.

Wie klar hier Müller ſieht, das kommt in einem Angriff gegen die „Ton-Angeber unſerer Tage“ deutlich zum Ausdruck. Er kreidet es ihnen an, daß ſie „nur das einzelne menſchliche Individuum, den einzelnen Privatmann und die Summe, das Aggregat aller über die ganze Oberfläche der Erdkugel verbreiteten Individuen“ kennen. „Die innere klimatiſche und politiſche Eigenthümlichkeit“ wird nicht weiter angeſchlagen, „alle charakteriſtiſchen Unterſcheidungen, welche die Natur gebildet hat“, für nichts gerechnet (Bd. II, S. 159).

Wie beſtimmt nun Müller das Verhältnis des Volkes zur menſchlichen Geſellſchaft, der Nation zur Menſchheit? Bevor wir näher darauf eingehen, iſt noch feſtzuſtellen, daß Müller in den erſten Vorleſungen (die Elemente der Staatskunſt ſind eine Sammlung von Vorträgen, die im Winter von 1808 auf 1809 zu Dresden vor einer Verſammlung von Staatsmännern und Diplomaten gehalten wurden) der antiken Staatsvorſtellung — alſo der „Staatsvergottung“ — naheſteht: Es exiſtiert für das Einzelindividuum nichts Höheres als der Staat. In den ſpäteren Vorleſungen vollzieht ſich ein Übergang zur „chriſtlichen Auffaſſung“ und im letzten Buch ſteht im Mittelpunkt die Menſchwerdung Chriſti. Durch Chriſtus wurde die „Idee der Menſchheit“ in „Einfachheit und Erhabenheit“ ausgeſprochen. Seit der Offenbarung ſteht die Idee der „ganzen Menſchheit“ der Idee des „beſonderen Vaterlandes“ gegenüber, aber die beiden widerſprechen ſich nicht. Die Idee der Nationalität ſteht zwiſchen dem einzelnen, vergänglichen, „auf eine Spanne Erde eingeſchränkten Bürger, und der ewigen Menſchheit“ als ein Mittleres, den endlichen Menſchen mit der unendlichen Menſchheit Verſöhnendes (Bd. II, S. 161/162). Der Einzelne hat über die Nation an dem Geiſt der Menſchheit teil. Durch den chriſtlichen Glauben werden die „Schranken der Nationalität“ umgelegt, die Idee der Menſchheit iſt das über das Nationale Hinausgreifende, der chriſtliche Gott iſt den „Nationalgöttern“ übergeordnet. Durch den Glauben an den Einen Gott wird das Streben nach „weltunterjochender Nationalität“, der Kampf der Nationalgötter um das Prinzipat, aufgehoben (Bd. II, S. 206, 207).

Wie sehr Müllers Liebe gleichwohl dem Volkhaften, dem Charakteristischen gilt, kommt an jener Stelle schön zum Ausdruck, wo er feststellt, die christliche Religion bedürfe gerade „recht abstechender Nationalitäten, um sich recht glorreich zu entfalten“ (Bd. II, S. 164). In der Geschichte der europäischen Reiche glaubt er nichts anderes zu finden, „als die Übersetzung des Christentums in Französische, Englische, Deutsche, Italienische und Spanische Sprache, Sitte, Boden, Klima“. Die eigentliche Bedeutung der Christusgestalt sieht Adam Müller im Mittlertum, und im Zusammenhang damit ist ein bestimmender Grund für die Hinneigung des Romantikers zum Christentum die Anerkennung des Weibes. Während die Antike und speziell Rom gekennzeichnet sind durch die „gänzliche Unempfindlichkeit“ gegen die Art, „wie das weibliche Geschlecht in den Staat eingreift“ (Bd. I, S. 102), bekam durch das Christentum das „Verhältnis des männlichen zum weiblichen Geschlechte wieder seine ursprüngliche und notwendige Form“ (Bd. I, S. 104). Besonders die „Sitten des Mittelalters“ zeigen „eine sonderbare und gegen den Geist der antiken Gesetze sehr kontrastierende, ehrfurchtsvolle Scheu vor der unsichtbaren Gewalt, welche die Natur dem weiblichen Geschlechte gegeben hat“ (Bd. I, S. 103).

Wir haben bisher, um auf die Wissenschaftsproblematik tiefer eingehen zu können, die Darstellung des Prinzips der Hierarchie zurückgestellt. Dies sei in aller Kürze nun nachgeholt. Die Gesellschaftswissenschaft kennt nur wenige Werke, die dieses Prinzip mit solcher Konsequenz verfolgen wie Müllers „Elemente“.

Der Gedanke der Hierarchie der Gesellschaft ist bei Müller verknüpft mit dem Gedanken der vier staatsbildenden Elemente: Alter-Jugend, Mann-Weib. Diesen vier Elementen entsprechen vier Stände: 1. dem Alter der Lehrstand, die Geistlichkeit; 2. dem Weib der Wehrstand, der Adel; 3. dem Manne der Nährstand, Kunst und Gewerbe; 4. der Jugend der Verkehrsstand, die Kaufmannschaft.

Der Lehrstand verwaltet das geistige, das Ideen-Kapital. Der Wehrstand hat zu seiner Basis das Land, den mütterlichen Boden und rekrutiert sich aus dem Adel. Der Nährstand hat in der Arbeit seine Grundlage. Der Verkehrsstand findet im physischen, materiellen Kapital Beschäftigung und Auskommen.

Der Lehrſtand, repräſentiert durch das Alter, pflegt die Wiſſenſchaft. Der Adel (Wehrſtand), repräſentiert durch das Weib, hat die Landwirtſchaft zu ſeinem Gegenſtand. Der Nährſtand, repräſentiert durch den Mann, geht in der ſtädtiſchen Wirtſchaft auf. Der Verkehrsſtand, repräſentiert durch die Jugend, widmet ſich dem Handel.

Müller ſieht nun in jedem einzelnen dieſer Bereiche nochmals die Wirkſamkeit der vier Urelemente. So ſteht im Bereiche des geiſtigen Kapitals, das als Ganzes vom Alter vertreten wird, auf der Seite des Weibes die Geſelligkeit und damit die „Einbürgerung der Wiſſenſchaft", auf der Seite des Mannes die wiſſenſchaftliche „Selbſttätigkeit", auf der Seite der Jugend das „Kenntnis-Kapital", während das „Ideen-Kapital" dem Alter zugeordnet iſt.

Kommt Hegels paternale Einſtellung durch ſein Bekenntnis zur ſtädtiſchen Kultur überzeugend zum Ausdruck, ſo die weiblich-chthoniſche Adam Müllers durch ſeine Liebe zum Boden und zum Adel. Es iſt eine Konſequenz dieſes Standpunktes, wenn Müller den ſchroffen römiſchen Eigentumsbegriff ablehnt, in welchem nur der Augenblick Berückſichtigung erfährt. Der römiſche Eigentumsbegriff geſtattet es, daß der Einzelne „nach freier Willkür" mit einem Teil des großen Nationalkapitals ſchaltet und waltet. Die „Idee des lebendigen Eigentums" findet Müller nun in den alten europäiſchen Adelsverhältniſſen vorgebildet, und das Element der Dauer hat in dem Geſetz von der „Unveräußerlichkeit aller Familiengüter" Geſtalt gewonnen. Adam Müllers theoretiſches und politiſches Bemühen gilt der Auflockerung des römiſchen, des privaten, des „individualiſtiſchen" Eigentumsbegriffes, den er auf „Kraftgefühl" und „jugendlichen Übermut" zurückführt. Wie überall, ſo kämpft er auch in ſeiner Eigentumslehre für das Element der Dauer, daher ſein Eintreten für das mehr weibliche Lehens-Eigentum. Die Willkür des Einzelnen ſoll unterbunden, der Begriff des „deſpotiſchen Eigentums" aufgegeben werden und der Einzelne im Intereſſe der „Totalität" nur „Nießbraucher", nicht unumſchränkter Beſitzer ſein.

Mit völliger Bewußtheit geht Müller auf die „Baſis des Mittelalters" zurück, um auf ihr ſeine Lehre zu errichten. Etwas pathetiſch ſchildert er die ſeeliſche Not ſeiner Zeit und die geiſtige Situation, die ihn und viele der übrigen Romantiker auf die katholiſch-chriſtliche Sphäre hinweiſt. „Wir innerlich, über unſere und unſerer Geſchlech-

ter Beſtimmung, Entzweiten, wir auseinander Geſprengten, und deshalb Entwaffneten, zu aller bürgerlichen und menſchlichen Tugend Unfähigen, ſteigen hinauf zu den Ahnherrn aller Empfindungen unſeres Herzens, und finden dort in ſchöner, harmoniſcher Einfalt wieder verbunden alle die Regungen des Gemüthes, die hier auf Tod und Leben mit einander zerfallen ſind" (Bd. II, S. 214/215).

Die Wiener Schule unter Spann, die Adam Müller wieder entdeckt hat, betrachtet ſein Werk vorwiegend vom Standpunkt des „Univerſalismus" aus. Auf die ganzheitliche Betrachtungsweiſe wird vor allem verwieſen. Im vorhergehenden ſollte dieſes Unternehmen durch eine ſchärfere Betonung der eigentümlich-romantiſchen Vorausſetzungen ergänzt werden.

Literatur

Adam H. Müller, „Die Elemente der Staatskunſt", herausgegeben von Dr. Jakob Baxa. 2 Bde., Wien und Leipzig 1922. (Die Herdflamme, Bd. 1)

Derſelbe, „Verſuche einer neuen Theorie des Geldes mit beſonderer Rückſicht auf Großbritannien", herausgegeben von Dr. H. Lieſer, Wien und Leipzig 1921. (Die Herdflamme, Band 2)

Derſelbe, „Zwölf Reden über die Beredſamkeit und deren Verfall in Deutſchland", Leipzig 1816. Neu herausgegeben von Arthur Salz. München 1920.

Derſelbe, „Von der Notwendigkeit einer theologiſchen Grundlage der geſamten Staatswiſſenſchaften und der Staatswirtſchaft insbeſondere", Leipzig 1819, Neudruck Band 16 der Allgemeinen Bücherei der Öſterreichiſchen Leo-Geſellſchaft, Wien 1897.

Derſelbe, „Ausgewählte Abhandlungen", herausgegeben von Dr. Jakob Baxa, Jena 1921.

Bachofen, J. J., „Der Mythus von Orient und Okzident", herausgegeben von A. Baeumler und M. Schröter, München 1926.

Spann, O., „Vom Geiſt der Volkwirtſchaftslehre", Jena 1921.

Schlußbemerkung

Wir brechen mit Adam Müller die Reihe der Darſtellungen ab, ſind uns aber wohl bewußt, daß er auch innerhalb der Romantik nicht der zeitlich letzte iſt, der ſich für das ſtändiſche Prinzip einſetzt. Das Intereſſe der Romantik am Leben der Geſellſchaft iſt ein ſo außerordentlich reges, daß von den bekannteren Romantikern faſt jeder ſeinen literariſchen Beitrag zu dieſem Problem liefert.

Es wäre verlockend gewesen, auf Franz v. Baader einzugehen, einen der interessantesten Geister der Romantik und einen der selbständigsten Denker in den Bezirken des Menschlichen. Aber eine Auseinandersetzung mit Baader führt so sehr zu den letzten Fragen des menschlichen Seins und erfordert ein solch weites Ausholen, daß sich innerhalb des gesteckten Rahmens hier keine Möglichkeit bot.

Mit dem Zusammenbruch des Idealismus nun und dem Verebben der romantischen Bewegung rollt die für etwa vier Jahrzehnte abgestoppte Entwicklung unaufhaltsam weiter. Der Damm, der vom Idealismus und der Romantik gegen den „Geist der Aufklärung" und gegen die politischen Auswirkungen der französischen Revolution errichtet worden war, wird eingerissen. Der Liberalismus, Positivismus, Materialismus und in deren Gefolgschaft der Sozialismus, beherrschen das Feld. Die zeitbestimmende Idee ist die der Gleichheit, nicht mehr die hierarchische Schichtung. Das Recht auf Willkür und nicht die verantwortungsbewußte Freiheit wird propagiert. Die Großen unter den späten Romantikern, die Brüder Grimm, Bachofen, die sich den Verirrungen des Zeitgeistes für ihre Person fernhalten, wenden das Gesicht nach rückwärts, sie treiben Geschichte, nicht Politik. Es wird nicht mehr für das Prinzip der Hierarchie gestritten, es fehlt der Theorie der politische, der Gesellschaft aufbauende Wille.

Was an Hierarchie aus dem Mittelalter sich noch herübergerettet hat, wird Stück um Stück abgebrochen, ein in seinen späteren Auswirkungen furchtbarer Nivellierungsprozeß setzt ein. Der von der Romantik klar erkannte Prozeß der Zersplitterung, Auflösung und Isolierung schreitet rasend fort.

Als Bismarck kaum 30 Jahre später an die praktische Verwirklichung einer Einheit geht, steht er geistig allein. Er bleibt ohne Unterstützung von Seiten der geistigen Elite. Die Intelligenz sieht in ihm einen Reaktionär, Gefolgschaft kommt für sie nicht in Frage. Sie dient dem Zeitgeist und der will nicht den Staat, sondern das Private und Individuelle, nicht die Einheit, sondern die Selbstgerechtigkeit der Einzelnen, nicht die Gemeinsamkeit, sondern das l'art pour l'art. Die Hierarchie der Stände wird als Vorurteil bekämpft, und es dauert Jahrzehnte, bis sich herausstellt, daß der Kampf gegen die Vorurteile ein Kampf gegen die Natur, ein Kampf gegen den Instinkt, ein Kampf gegen die bewahrenden, geheimnisvollen Mächte war.

Anſtelle der Schichtung und des vertikalen Austauſches der geſellſchaftlichen Kräfte tritt alſo actio und reactio auf horizontaler Ebene. Die Stände werden durch Klaſſen erſetzt. Das Gefüge der Qualitäten bricht auseinander und Quantitäten treten miteinander in Streit. Der Sieg der Maſſe iſt nicht mehr abzuwehren.

Erſt mit dem Hereinbrechen dieſer Gefahr ſetzt allmählich Beſinnung ein, und in dem Augenblick, in dem erkannt wird, daß der Sieg der Quantität die Vernichtung der Qualität überhaupt bedeutet, kommt das Prinzip der Hierarchie, das ja ein Prinzip qualitativer Ordnung iſt, wieder zu Ehren. Als Erſter hat ſich wohl in unſerer Zeit Othmar Spann in ſeinem „Wahren Staat“ für das ſtändiſche Prinzip mit Nachdruck eingeſetzt, und die Zahl derer, die einſehen, daß ohne dieſes Prinzip an einen Neuaufbau der Geſellſchaft nicht zu denken iſt, wird von Tag zu Tag größer.

Das ſtändiſche Prinzip gehört zu jenen Problemen der Geſellſchaftswiſſenſchaft, die eine klare Antwort heiſchen. Dem ſtändiſchen Prinzip gegenüber gibt es nur Anerkennung oder Ablehnung, will man ſich nicht nur auf die Darſtellung der hiſtoriſchen Wirkſamkeit dieſes Prinzips zurückziehen. Diejenige Wiſſenſchaftshaltung, die das Wohl der Geſellſchaft, das Wohl der Ganzheit und nicht nur das Wohl einer Gruppe und Klaſſe im Auge hat, muß ſich für das ſtändiſche Prinzip entſcheiden. Nur innerhalb des ſtändiſchen Prinzips erhält die Qualität den ihr zugehörenden Rang, nur innerhalb der ſtändiſchen Ordnung entgeht die Qualität der Vernichtung.

III. Teil

Das Prinzip der Hierarchie in der Gegenwart

Individualismus oder Universalismus?

Im Mittelpunkt aller Gesellschaftswissenschaft steht die Frage, wie verhält sich der Einzelne zur Gesellschaft, zur Gemeinschaft, zum Staat. Hegel war von allen hier vereinigten Denkern am stärksten bemüht, auf diese Frage eine Antwort zu finden, aber er hat sie unbefriedigend gegeben. Ohne realen Konflikt gelangt der Einzelne, getragen vom dialektischen Prozeß, in die Sphäre des objektiven Geistes, in den Staat. So sehr zuerst die Besonderheit und Innerlichkeit des menschlichen Individuums betont wird, am Ende ist alles versöhnt: das Einzelwesen wächst in den Staat hinein, und alle Differenzen sind aufgehoben. Der Einzelne wird Glied des Ganzen; der Geist des Ganzen wirkt in ihm als Teil. Auf die „christliche" Frage wird eine „antike" Antwort gegeben.

Die Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft ist wesentlich eine „christliche" Frage. Überall und jederzeit wo es Menschen gibt, taucht natürlich diese Frage auf, aber erst mit der Entdeckung der Innerlichkeit, erst mit der Erstarkung des Selbstgefühls wird diese Frage wirklich dringlich. Der Einzelne steht als religiöses Subjekt unmittelbar seinem Gott gegenüber, und dieser ist seine höchste Instanz, nicht aber der Staat, die Gemeinschaft, das gesellschaftliche Ganze, und sei dies noch so „wahr" und „ideal". Für das christliche religiöse Subjekt fallen oberste Autorität und Gemeinschaftsinteresse nicht zusammen. Das Verhältnis zur Gesellschaft ist daher für ihn kein unmittelbares, sondern ein reflektiertes.

Der Antike blieb die wahre Natur dieses Zwiespaltes verborgen, obgleich sie ihn ebenfalls zu fühlen bekam; denn Platon und Aristoteles wurden vor die gleiche Frage gestellt. Der „Staat" ebensowohl wie die „Politik" versuchen das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft zu bestimmen. Aber die Antwort wird hier zugunsten des Staates, des gesellschaftlichen Ganzen gegeben, obschon zu dieser historischen Stunde gerade der Einzelne in seiner Würde geehrt sein wollte. Der Zwiespalt bestand, aber er wurde in seiner ganzen Tiefe noch nicht erkannt. Erkannt und ausgesprochen wurde er erst vom

Chriſtentum. Erſt das Chriſtentum hat den Zwieſpalt zwiſchen dem Einzelnen und der geſellſchaftlichen Ganzheit ernſt genommen, und es hat, indem es den Einzelnen unmittelbar ſeinem Gott gegenüberſtellte, ſich für den Einzelnen entſchieden. Es hat, indem es die Autorität Gottes über die Autorität des Staates und der Gemeinſchaft ſtellte, den Einzelnen in einem gewiſſen noch näher zu erläuternden Sinn über die Geſellſchaft und die Gemeinſchaft geſtellt.

Es wäre nun ein ſchwerer Irrtum zu glauben, das Chriſtentum habe dieſen Zwieſpalt erſt geſchaffen und großgezüchtet. Vielmehr muß dieſer Zwieſpalt auf einer beſtimmten Stufe der Entwicklung als ein allgemeiner, als ein unvermeidbarer, als ein innerlich notwendiger angeſehen werden. Die Nichtberückſichtigung dieſes Tatbeſtandes aber, d. h. alſo die zwangsmäßige Eingliederung des Einzelnen in den Staat kann zu geſellſchaftlichen Kataſtrophen führen.

Wird das Verhältnis des Einzelnen zu Geſellſchaft, Gemeinſchaft, Staat als das zentrale Problem der Geſellſchaftswiſſenſchaft angeſehen, ſo iſt die völlige Anerkennung der Welt des Einzelnen Grundvorausſetzung, denn nur ſo iſt auszumachen, in welchem Verhältnis der Einzelne zur Mitwelt ſteht. Wollen wir nun den Univerſalismus einer Beurteilung unterziehen, ſo haben wir zu fragen: Kommt die Innerlichkeit, die Würde der Perſon hier zu ihrem Recht, iſt der Einzelne in ſeiner vollen Menſchlichkeit anerkannt? Spann ſelbſt, der Schöpfer und Hauptvertreter des Univerſalismus in der modernen Geſellſchaftslehre, bezeichnet die Frage nach dem „Weſen des Individuums“ als die „Feuerprobe jeder univerſaliſtiſchen Lehre“. (W. St., S. 42.)[1])

Es ſei jedoch, bevor wir zur Beantwortung dieſer Frage ſchreiten, das Kernſtück der univerſaliſtiſchen Lehre kurz mitgeteilt. O. Spann hat die Unzulänglichkeit einer naturwiſſenſchaftlichen, kauſalmechaniſchen Betrachtungsweiſe auf dem Gebiete der Geſellſchaft früh erkannt[2]). Unter dem Namen „Univerſalismus“ nun wird dem „Individualismus“, der auf „Atomismus, Mechanismus, Urſächlichkeit hindrängt“ (Kategorienlehre S. 7) eine grundſätzlich andere Geſellſchaftserklärung entgegenzuſetzen verſucht. In ſchärfſtem Widerſpruch zum theoretiſchen Standpunkt der „Einzelheitslehre“ (Individualis-

[1]) Spann, Othmar, „Der wahre Staat“, Leipzig 1921. (Abkürzung: W. St.)
[2]) Siehe: „Einleitende Worte“ zur „Kategorienlehre“, Jena 1924.

mus) wird der theoretische Standpunkt der „Ganzheitslehre“ (Universalismus) entwickelt. Ein neuer theoretischer Standpunkt soll gewonnen werden. Spann wendet sich nämlich dagegen, daß der Gegensatz von Individualismus und Universalismus als ein bloß sittlicher und politischer, oder als ein solcher bloß „subjektiver Weltanschauung“ (Kategorienlehre S. 7) gefaßt werde; zwei Verfahrensweisen stehen sich vielmehr gegenüber.

Mit dem „Universalismus“ soll also dem mechanisch-atomisierenden Verfahren der modernen Naturerklärung — das auch in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften zu fast ausschließlicher Herrschaft gelangte — ein anderes, ein geisteswissenschaftliches Verfahren gegenübergestellt werden. Daß es mit dem Universalismus zu einem solchen geisteswissenschaftlichen Verfahren im eigentlichen Sinne nicht kommt, das sei hier nur angedeutet. Methodologisch gesehen setzt Othmar Spann dem naturwissenschaftlichen Erklären, dem kausalmechanischen Verfahren, ein morphologisches Verfahren, eine Gestaltmethode gegenüber. Spann tut innerhalb der Gesellschaftslehre das, was auf anderen Gebieten etwa Driesch, v. Üxküll, Karl Faigl unternahmen.

Es ist hier nicht der Ort darzulegen, inwiefern die Gestaltmethode, das morphologische Verfahren nicht als geisteswissenschaftliches Verfahren im reinen Sinne anzusprechen ist. Nur soviel: das geisteswissenschaftliche Verfahren hat es in erster Linie mit dem Sinn, mit Sinngebilden, Sinnzusammenhängen usw. zu tun. Auf das Verstehen kommt es hier vor allem an. Die Methode der Geisteswissenschaften ist das Verstehen. Die universalistische Methode aber macht nicht das Verstehen zu ihrem zentralen Geschäft. Sie sucht vielmehr nach „Baugesetzen“, nach dem „Bauplan“, nach den „Gliederungen“, sie will das „Gebäude der Leistungen“ erkunden. Damit erweist sie sich zwar als eine dem naturwissenschaftlichen Erklären und der atomistisch-mechanistischen Betrachtung schroff gegenüberstehende Methode, nicht aber als eine speziell geisteswissenschaftliche Betrachtungsweise.

Der Universalismus ist demnach eine Gestaltmethode. Dies kommt schärfer zum Ausdruck in der anderen von Spann öfters verwendeten Bezeichnung „Ganzheitslehre“. Eine geisteswissenschaftliche Methode stellt die Ganzheitslehre also nicht dar, wohl aber hat Spann mit der Begründung des Universalismus ganz außerordent-

liches zur Überwindung der naturwiſſenſchaftlichen, genauer atomiſtiſch-mechaniſtiſchen Betrachtungsweiſe innerhalb der Geſellſchaftswiſſenſchaften getan. Dies iſt ſein bleibendes Verdienſt.

Die Methode des Univerſalismus iſt „nicht-urſächlich“ und „ganzheitlich“. Innerhalb des Gebietes der Geſellſchaft bedeutet dies, daß als das „Primäre“, als die „urſprüngliche Realität, von der ſich alles ableitet“, nicht das Individuum anzuſehen iſt, ſondern die Ganzheit, die Geſellſchaft (W. St. S. 29). Das Individuum iſt alſo für den Univerſalismus bloß das „Abgeleitete“, es iſt „gleichſam nur als Beſtandteil“ des Ganzen wirklich vorhanden. (W. St. S. 29.) Das Individuum iſt hier nicht — wie für den Individualismus — ſelbſtgeſchaffen, ſelbſtgenugſam, vielmehr wird das „Überindividuelle“ als die urſprüngliche Wirklichkeit angeſehen. „Somit iſt der Einzelne als ſolcher nur etwas, das ſein kann, nur etwas der Möglichkeit nach Seiendes, nur ein Schlummerndes, nur Fähigkeit, etwas Potentielles. Wirklich wird dieſes Mögliche, Fähige erſt durch Gemeinſchaft, wirklich iſt das Individuum nur als ein vergemeinſchaftetes, aktualiſiertes“ (W. St. S. 43).

Der Einzelne iſt alſo, univerſaliſtiſch geſehen, nichts Fürſichſeiendes, nichts Abgeſchloſſenes, er hat Exiſtenz nur als „Teil“, nur als „Glied“. „Etwas Eigenes“ iſt nicht das Individuum, ſondern nur die Ganzheit; ſie auch iſt zuerſt da, ſie iſt das Erweckende, der Einzelne dagegen „wird erweckt, er iſt daher ſpäter (logiſch wie zeitlich)“ (W. St. S. 44).

Die Vorrangigkeit des Ganzen vor dem Teil iſt der eine Fundamentalſatz des Univerſalismus; im engſten Zuſammenhang damit ſteht der andere Hauptſatz: daß alles Leben nur möglich iſt in „Gezweiung“. Der für das univerſaliſtiſche Syſtem ſo wichtige Begriff der Gezweiung ſetzt den Begriff der Ganzheit voraus. Der Begriff der Gezweiung enthält nämlich einerſeits das Verhältnis der Glieder zum Ganzen, er umſchließt andererſeits aber auch das Verhältnis der Glieder zueinander. Er ſagt aus, daß die einzelnen Glieder nur über die Ganzheit, nur auf dem „Umweg über die Mitte“[1]) miteinander in Beziehung treten können (Schöpfungsgang S. 40).

Eine direkte, unmittelbare Verbindung der Glieder wird von Spann — er ſpricht von deren „Unberührbarkeit“, „Beziehungs-

[1]) Spann, Othmar, „Der Schöpfungsgang des Geiſtes“, 1. Teil, Jena 1928.

losigkeit" — geleugnet. Nur soweit Glieder eine gemeinsame Mitte, ein gemeinsames Zentrum haben, nur soweit sie auf die gleiche entlassende Ganzheit hinweisen, treten sie miteinander in Verkehr. Alle Beziehung zwischen Individuen wird also als Teilhabe an einem Überindividuellen aufgefaßt. Diese „Teilhabung" der Glieder an einer gemeinsamen Mitte, an einem höheren Ganzen nennt Spann „Rückverbundenheit", und Verkehr, Beziehung zwischen den Gliedern gibt es nur auf Grund der Verbundenheit mit derselben Mitte, auf Grund der „Mit-Rückverbundenheit". Damit überhaupt Beziehung herrsche, damit Individuen aufeinander wirken, muß also eine übergeordnete, eine mittebildende Ganzheit da sein.

Soferne eine Mitte nur ein Glied setzen würde, stände dieses in Isolierung, denn es hätte keinen Partner. Es wäre dann aber auch nicht Glied, „das ja andere Glieder fordert, sondern ein Doppelgänger des Ganzen" (Schöpfungsgang S. 35). Beziehung gibt es also nur durch ein Mitdabeisein mehrerer. Nach Spann gliedert nun keine Ganzheit nur ein Glied aus. Jede Ganzheit, jede Mitte gliedert vielmehr mehrere Glieder zugleich aus. „Ausgegliedertheit" bedeutet demnach immer streng genommen „Mit-Ausgegliedertheit"; d. h. nie wird ein Glied allein von der Mitte entlassen, immer werden mehrere zugleich gesetzt. Sonach wird das Verhältnis der Glieder zueinander nach der universalistischen Lehre begründet einmal durch die „Mit-Ausgegliedertheit", und ferner durch die „Mit-Rückverbundenheit". „Die Mit-Ausgegliedertheit und Mit-Rückverbundenheit in ihrer Eigenschaft als gegenseitige Seinsbedingung der Glieder untereinander" nennt Spann „Gezweiung" (Schöpfungsgang S. 41). Mit diesem Begriff wird also das Aufeinanderangewiesensein der Individuen als ein gliedhaftes festgelegt, und die Herkunft der Glieder aus einer gemeinsamen Mitte bezeichnet.

Spann stellt den Begriff der Gezweiung, den er oft mit „geistiger Gemeinschaft" gleichsetzt, dem in der naturalistischen Gesellschaftslehre so gebräuchlichen Begriff der „Wechselwirkung" gegenüber. Mit Recht spricht Spann davon, daß wenn man die Gesellschaft als Ganzheit betrachte, und die Beziehung der Individuen als Gezweiung erfasse, das „Denken gleichsam eine Drehung um 180° mache[1]). In

[1]) Artikel „Soziologie" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl. S. 655.

der Tat bedeutet nämlich der Begriff „Gezweiung" die Überwindung des kausal-mechanischen Begriffs „Wechselwirkung". Werden Beziehungen zwischen Menschen als „Wechselwirkungen" in einem naturwissenschaftlichen Sinne erfaßt, so wird notwendig die Eigenart lebendiger Beziehung außer acht gelassen, und die für die Stoffwelt geltende mechanische Wirkungsweise auf einen völlig anderen Bereich der Wirklichkeit übertragen, für den sie ohne Geltung ist. Mit dem Begriff Gezweiung, der nichts mehr atomistisch-mechanistisches an sich hat, behauptet sich Spann als einer der erbittertsten und zugleich erfolgreichsten Kämpfer gegen die Gebietsübergriffe der mathematisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise.

Doch die Ganzheitslehre und die Lehre von der Gezweiung hat ihre Grenzen. Soweit der Mensch nur ein Lebendiges ist, ist ihm von der Ganzheitslehre aus beizukommen. Der Mensch, sofern er jedoch mehr ist als nur Lebewesen, der Mensch als ein Träger des Geistes, ist universalistisch nicht zu verstehen. Spann will zwar den Menschen verstehen, er will ein geisteswissenschaftliches Verfahren herausarbeiten, aber in Wahrheit kommt es dazu nicht.

Von der „Gliedlichkeit" her ist der absoluten Besonderheit des Menschen in der Welt nicht beizukommen, das kann nur von seiner „Innerlichkeit" her gelingen. Spann aber versucht es von außen, nicht von innen, „objektiv", nicht „subjektiv", vom Ganzen, von der Gesellschaft aus, nicht vom Individuum her. Er bezeichnet wohl die Gesellschaft im Gegensatz zu den „kausalen Naturtatsachen" als eine „geistige Tatsache" oder auch als einen „geistigen Organismus", jedoch „geistig" bedeutet hier nur „immateriell".

Aber selbst wenn man die menschliche Gesellschaft als ein Gesamtgeistiges von besonderer Qualität ansieht, das Verhältnis, in dem das Einzelwesen zu diesem Geistigen steht, wird von Spann durch das Prinzip der Individuation erklärt. Spann glaubt nun, damit sei der Einzigartigkeit des Individuums Genüge getan. „Wenn der Universalismus den Einzelnen nur als Glied einer Gesamtgeistigkeit ... bestimmt, so ist damit der Einzelne nicht vernichtet, sondern ihm gegeben, was ihm zukommt, die Einzigartigkeit, die Individualität" (W. St. S. 44). Das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft ist aber mit dem Prinzip der Individuation nicht zu erklären, denn durch das Prinzip der Individuation wird zwar meine „Äußerlichkeit", meine

natürliche Existenz, die Welt meiner Anlagen und Gegebenheiten, meine „Individualität" im engeren Sinn anerkannt und erklärt, nicht aber, daß ich ein „Ich" bin, mich als „Selbst" fühle, nicht also meine „Subjektivität", meine „Innerlichkeit". Immer aber, wenn der Einzelne vor einer Entscheidung steht, steht er als „Ich" vor einer Entscheidung. Diese eigene Welt des menschlichen Ich ist mit dem Prinzip der Individuation nicht zu erfassen.

Spanns Einstellung ist vor allem aus seiner Opposition zum „Individualismus" zu verstehen. Der Individualismus sieht, nach der Charakterisierung Spanns, im Einzelnen die „ursprüngliche Wirklichkeit" (W. St. S. 45). Der Einzelne wird im Individualismus als „aus sich heraus schaffend, geistig sich selbst genügend" betrachtet. „Das frei sich erzeugende, geistig sich selbst erschaffende Individuum ist der Grundgedanke des Individualismus" (W. St. S. 13). Dem Begriff des autarken Individuums entspricht die aus isolierten Einzelnen zusammengesetzte Gesellschaft. Das „einzig Wahre und einzig Wirkliche" (W. St. S. 18) sind im Individualismus die Einzelnen. Spann wendet sich gegen die Idee des sich selbst setzenden Ich, und in der Bekämpfung der individualistischen Irrtümer und Verzerrungen liegt Spanns großes Verdienst.

Zweifellos verstößt nun der „Individualismus", der Jahrhunderte lang die gesellschaftswissenschaftliche und philosophische Literatur beherrschte, gegen die Wirklichkeit des Einzelmenschen und damit auch gegen die Wirklichkeit der Gesellschaft. Der Mensch ist kein „autarker Einzelner", die Gesellschaft keine Summe. Die „Einzelheitslehre", der „Individualismus" ist darum abzulehnen.

Die Einzelheitslehre fällt zusammen mit dem Erwachen des Ich; sie ist der Ausdruck des zum Selbstbewußtsein gelangten Menschen, der nun aber seine Grenzen nicht erkennt. Der eigentliche Entstehungsgrund der „Einzelheitslehre", der Theorie vom autarken und absoluten Einzelnen, wird von Spann übersehen, und hier liegt auch die Quelle seiner eigenen Irrtümer. Es ist der Vernunftglaube, der das Ich dazu verführt, sich als sich selbst bestimmend, sich als selbstschöpferisch anzusehen. Die Überschätzung der Vernunftpotenz veranlaßt den zum Bewußtsein seiner selbst gelangten Einzelnen, sich von der Welt loszutrennen, sich auf sich selbst zu stellen, nur an sich und seine Vernünftigkeit zu glauben.

Weil das Ich in der Vernunft die einzige Realität sieht, und sich selbst als Vernunft-Ich erkennt, ist es geneigt, nur sich — nur seine Einzelheit und Eigenheit — gelten zu lassen. Das selbstbewußte Ich hält sich für „das einzig Wahre und Wirkliche", weil es die Vernunft für das einzig Wahre und Wirkliche nimmt. Der Hochmut des Geistes ist die eigentliche Wurzel des „Individualismus". Die Überhöhung der Vernunft, und somit die „Satanie des Selbst", beginnt mit dem cogito ergo sum des Cartesius und gipfelt im absoluten Ich des Idealismus. Die Basis des Idealismus ist durchaus dieselbe wie die des Individualismus. Dies muß mit allem Nachdruck Spann gegenüber betont werden. Das Prinzip des Individualismus überschlägt sich im Idealismus. Der Individualismus des Idealismus ist durchaus nicht so peripher und so „widerwillen" wie Spann geneigt ist anzunehmen. Der Geist des Individualismus ist auch der Geist des Idealismus. Die philosophische Geschichte kennt keine Epoche, die das Selbstbewußtsein dermaßen glorifizierte wie der deutsche Idealismus. Die Wendungen, die Spann zur Charakterisierung des Individualismus gebraucht, sind in der Atmosphäre des Idealismus entstanden. Der Idealismus vertrat die Anschauung, das Ich sei selbstschöpferisch, der Idealismus dachte den Einzelnen als frei sich erzeugend.

Spann sieht nun seine vornehmste Aufgabe in der „Wiederherstellung des Idealismus auf allen Gebieten der Philosophie"[1]), und er besinnt sich dabei vor allem auch auf den deutschen Idealismus. Den Individualismus des Idealismus lehnt er ab und hält sich an das andere Prinzip, das im Idealismus zu kardinaler Bedeutung gelangte, das der Totalität. Das Ganzheitsdenken des Idealismus, die Idee der Totalität ist es, die Spann zum Idealismus führt. Die Idee der Totalität ist es auch, die den Idealismus in so schroffem Gegensatz zur Philosophie der Aufklärung und des englischen Liberalismus erscheinen läßt. Aber über diesen sehr bemerkenswerten Gegensatz hinweg darf doch die gemeinsame Basis beider Gedankenrichtungen nicht übersehen werden, und das ist der Geist des Selbstbewußtseins, die Vernunftgläubigkeit.

Wenn Spann „Individualismus" sagt, dann meint er die Aufklärung, den englischen Liberalismus und die auch heute noch mächtigen Nachfolger der atomistisch-naturalistischen Richtung des Ver-

[1]) Untertitel zu „Der Schöpfungsgang des Geistes", Jena 1928.

nunftglaubens, des Rationalismus. Hier tritt der Individualismus aber nur in ſeiner platteſten Form auf. Selbſtintereſſe, Naturrecht, Vertragstheorie ſind die ſyſtemtragenden Begriffe in dieſen Lehrgebäuden. Daß aber auch der Idealismus, trotz Totalitätsidee, „individualiſtiſch“ iſt, wird von Spann nicht weiter ſchwer genommen. Doch es darf nicht überſehen werden: Aufklärung wie Idealismus ſind „individualiſtiſch“, auf der Baſis des Vernunftglaubens. Aufklärung und Idealismus ſind Brüder, wenn auch feindliche; die gemeinſame Mutter beider iſt der Rationalismus; beide ſind individualiſtiſch, weil ſie rationaliſtiſch ſind.

Es iſt dem Idealismus zum Verhängnis geworden, daß er in der Vernunft die einzige Realität ſah; die objektive Welt ſank zu einer „Realiſierung des Begriffes“ (Hegel) herab. Der Idealismus hat die Wirklichkeit außer acht gelaſſen, und er hat gegen nichts ſo ſehr verſtoßen wie gegen die Wirklichkeit des Menſchen. Er hat ihn zu einem ſich ſelbſt ſetzenden, ſich ſelbſt beſtimmenden Vernunftweſen gemacht. Spann bekämpft den Individualismus, aber vom rationaliſtiſchen Standpunkt des Idealismus aus. Spann wendet ſich mit Recht dagegen, daß der Menſch als geiſtig autark, als ſich ſelbſt beſtimmend angeſehen werde. Der Individualismus, den Spann ſich vornimmt und mit einem Eifer angreift wie keiner heute, verſtößt gegen die Wirklichkeit des Menſchen.

Aber wie ſteht es mit dem Univerſalismus? Wird er der Wirklichkeit des Menſchen gerecht? Wird hier die Forderung erfüllt? Wird hier der exiſtenzielle Menſch in den Mittelpunkt geſtellt, iſt der Menſch, der im Syſtemgebäude des Univerſalismus erſcheint, das theoretiſche Abbild des wirklichen Menſchen?

Dieſe Frage muß verneint werden. Auch der Univerſalismus konſtruiert ſich einen Menſchen wie der Individualismus einen Menſchen konſtruierte. Spann geht garnicht von der Wirklichkeit aus. Er erklärt den Menſchen unter Zuhilfenahme eines „geiſtigen Ganzen“. Er lehnt den Individualismus, die „Einzelheitslehre“, ab und ſetzt ihr als kontradiktoriſchen Gegenſatz die Ganzheitslehre, den Univerſalismus, gegenüber. Der Individualismus wird der Wirklichkeit des Menſchen nicht gerecht. Nichts berechtigt uns aber anzunehmen, nun müſſe das kontradiktoriſche Gegenteil, der logiſche Gegenſatz zum Individualismus, dem Menſchen gerecht werden. Der ratio-

naliſtiſche Grundzug Spanns kommt gerade hier deutlich zum Vorſchein. Immer wieder betont nämlich Spann, „Was iſt das logiſch Erſte, der Einzelne oder die Geſellſchaft, der Teil oder das Ganze? Ein Drittes, ein Mittleres iſt ausgeſchloſſen.“[1])

An anderer Stelle[2]) wendet er ſich gegen wohlmeinende Gegner, die einen „Mittelweg“ zwiſchen Individualismus und Univerſalismus einzuſchlagen verſuchen und ſagt ihnen, „Inter duo contradictoria non est medium“. Aber es handelt ſich garnicht um einen „Mittelweg“, denn es handelt ſich garnicht um Logik, es geht einzig darum: wird der Univerſalismus oder der Individualismus dem exiſtenziellen Menſchen gerecht? Und die Antwort lautet: Beide nicht.

Man kann den logiſchen Satz „Das Ganze iſt vor dem Teil“ ohne weiteres anerkennen, ohne ſich deshalb zum Univerſalismus bekennen zu müſſen. Man kann das Gemeinwohl, das Wohl des Ganzen über das Wohl des Individuums ſtellen, ja man kann ſogar den ſoziologiſchen Gebilden überindividuelle Wirklichkeit zuſprechen, und dennoch ſich genötigt ſehen — ohne ſich eines Denkfehlers ſchuldig zu machen —, den Univerſalismus abzulehnen.

Spann glaubt ſich über den Zuſammenbruch des deutſchen Idealismus hinwegſetzen zu können und mißachtet die tiefe Notwendigkeit, die dieſer Kataſtrophe zugrunde liegt. Der Idealismus iſt an der Wirklichkeit geſtrandet, an der Wirklichkeit überhaupt, an der Wirklichkeit des Individuums im beſonderen. Noch zur Zeit der Herrſchaft des Idealismus und unmittelbar nachher haben Baader[3]) und Kierkegaard die Schwäche der idealiſtiſchen Poſition aufgezeigt, beide haben — um des exiſtenziellen Menſchen habhaft zu werden — dem idealiſtiſchen Vernunft-Ich das religiöſe Individuum in ſeiner Dreifaltigkeit des leiblichen, ſeeliſchen und geiſtigen Lebens gegenübergeſtellt. Wenig ſpäter hat Feuerbach entſcheidende Schläge gegen den Idealismus geführt und mit ſeiner Forderung „den Menſchen zur Sache der Philoſophie zu machen“ denjenigen Standpunkt gewieſen, der einzig den Rationalismus unterbindet, ohne das Denken als ſolches auszuſchließen.

[1]) Spann, O., „Geſellſchaftsphiloſophie“, München und Leipzig 1928. (Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philoſophie) S. 9.

[2]) Derſelbe, „Die Haupttheorien der Volkswirtſchaftslehre“, Leipzig 1926. (Wiſſenſchaft und Bildung, Bd. 193/4) S. 174/175. (In der neueſten Auflage fällt dieſer Satz weg! S. 182).

[3]) Der Univerſalismus hat u. a. auch das Schrifttum Baaders aufgegriffen.

Kein anderer Weg bietet sich, will die Wirklichkeit des Menschen nicht verletzt werden, als „vom Menschen aus zu denken“ (Seifert[1]). Dies bedeutet eine Realisierung und Rehabilitierung des „anthropozentrischen Standpunktes“, wie ihn vor Feuerbach schon Adam Müller forderte. Es ist dem Menschen nicht gegeben, einen Standpunkt außerhalb der Welt einzunehmen. Die „Auswärtigkeit“ des erkennenden Subjekts ist nur Schein, und ebenso ist die Objektivität dieser Erkenntnis nur Schein.

Will Spann vom Ganzen her das menschliche Leben betrachten, so müßte er selbst außerhalb stehen und das Auge Gottes besitzen. Steht er aber in der Welt und tut er dennoch so, als stünde er außen, so sind seine Ergebnisse fiktiv. Die Ergebnisse des Universalismus sind fiktiv, der Einzelmensch ist im Lehrgebäude Spanns nicht eine Abstraktion der Wirklichkeit, denn er ist der Idee des geistigen Organismus gemäß konstruiert.

Spann will die „Bezogenheit, die Gegenseitigkeit“ zum „Ersten, Auferweckenden“ machen (W. St. S. 45). Aber gerade dieser Wunsch kann nur erfüllt werden, wenn man sich auf die Wirklichkeit des Subjekts besinnt, wenn vom Subjekt ausgegangen, wenn „anthropozentrisch“ gedacht wird.

Soll die Eigenartigkeit der Beziehung des Ich zu einem anderen aufgezeigt werden, so kann das nicht von außen erfolgen. Habe ich aber die Beziehung eines „Ich“ zu einem „Du“ auf Gliedhaftigkeit zurückgeführt, dann habe ich sie von außen erklärt, ich habe sie „naturalistisch“ erklärt, ich habe die menschliche Besonderheit der Beziehung nicht berücksichtigt.

Der bei Spann eine so große Rolle spielende Begriff der „Gezweiung“ ist ein naturalistischer Begriff, er erklärt nur die Gegenseitigkeit zweier Individuen, zweier Naturwesen. Die Beziehung eines Ich zu einem anderen Ich ist aber etwas völlig anderes als die Beziehung zweier Individuen zueinander. Wenn sich zwei Individuen miteinander vereinigen, dann treten zwei Glieder einer Gattung miteinander in Konjunktion. Dieser Vorgang kann durch die Kategorie der Individualität und als Gezweiung erklärt werden. Wenn aber ein Ich ein anderes menschliches Ich zu seinem „Du“ erklärt, so ist dieses

[1]) Fr. Seifert, „Charakterologie“, Handbuch der Philosophie, Oldenbourg, München und Berlin. 1929.

Ereignis mit der Kategorie der Individualität nicht mehr zu erfassen, denn bloß als Individuum, bloß als Naturwesen bin ich kein „Ich".

Zu einem Ich werde ich nur durch einen Selbstsetzungsakt, der, wenn er mein ganzes Sein umfaßt, sich also nicht nur im Vernunftbereich abspielt, ein Selbstfindungsakt ist. Gerade dieser Akt der Ichwerdung aber ist nur in der menschlichen Sphäre möglich, und bloß für ein Ich wird ein anderes Wesen zu einem Du. Nicht in der Individual-, nur in der Personsphäre gibt es Ichwerdung und Ich-Du-Beziehung. Mit dem Begriff der Person soll eine nur dem menschlichen Individuum mögliche Existenzform bezeichnet werden.

Als Person ist der Mensch mehr als nur (biologisches) Individuum und mehr als nur isoliertes Ich. Ist der Mensch aber mehr als nur Individuum, so ist er vom „Universalismus" nicht zu begreifen, denn der Universalismus macht den Menschen zu einem Glied, d. h. er beläßt ihn in dem Zustand der Individualität. Der innere Vorgang des Sichselbstfühlens, der Selbstsetzung, Selbstfindung, Selbstwerdung, die gesamte Innerlichkeit, die Welt der Entscheidungen und Verantwortungen, die das menschliche Individuum erst zum *Menschen*, also zur Person in ureigenem Sinne machen, kommt hier nicht zur Geltung.

Als Person ist der Mensch aber auch mehr als nur isoliertes Ich, d. h. aber, er ist auch vom „Individualismus" aus nicht zu begreifen, der wohl den Selbstsetzungsakt ernst nimmt, aber das wahre Wesen des Selbstsetzungsaktes verkennt. Spann hat den Irrtum des Individualismus in seiner Kritik an Fichte haarscharf bezeichnet: „Der Mangel dieser Lehre ist, daß aus der „Selbstsetzung" lediglich das Verhältnis Ich:Gegenstand (Subjekt:Objekt) entwickelt wird, nicht aber das Verhältnis Ich:Du (Subjekt:Subjekt)." (Gesellschaftsphilosophie S. 60.) Das andere Ich wird für den Individualisten zu einem „Nicht-Ich", zu einem „Es", zu einem Gegenstand. Die lebendige Verbundenheit, die Möglichkeit gegenseitigen Begegnens und Verstehens, die zur Wirklichkeit menschlichen Seins unleugbar gehört, wird hier mißachtet. Im Schöpfungsgang stehen die eindeutigen Worte: „Es ist nicht gleichgültig, sondern entscheidend, daß dieses Nicht-Ich kein Gegenstand, kein „Objekt" schlechthin ist, sondern ein „Du" (Schöpfungsgang S. 260). Spann selbst aber läßt infolge des universalistischen Rahmens das Du nicht zu einem vollen Du werden,

er macht das „Ich“ und dessen „Du“ zu „Gliedern“ einer „geistigen Ganzheit“. Die letzten Veröffentlichungen Spanns, sein „Schöpfungsgang des Geistes“ (I. Bd. 1928) und seine danach erschienene „Gesellschaftsphilosophie“ (1928) sind charakterisiert durch die Bemühung, die existenzielle Wirklichkeit des Menschen dem Universalismus einzubauen. Noch die „Kategorienlehre“, das letzte größere Werk Spanns vor dem „Schöpfungsgang“, geht an der inneren Wirklichkeit des Menschen vorbei. Die „Kategorienlehre“ ist ein Werk ohne jeden Bruch. Sie ist zweifellos das Konsequenteste und Umfassendste an „Universalismus“, das zu denken ist. Solange das Individuum nur als Glied, also von außen betrachtet wird, scheint alles in bester Ordnung. Die Schwäche des Universalismus wird erst offenbar mit dem Auftauchen des Problems der Subjektivität, mit dem Ernstnehmen der Innenwelt.

Die zuerst als „Glieder“ angesehenen Individuen werden in den beiden letzten Werken auch als „Subjekte“ aufgefaßt. Innerhalb des Systems führt dies zu einem Bruch. Die Position muß nämlich radikal verändert werden. Solange der Standpunkt außerhalb der Gesellschaft liegt, sind die Einzelnen „Glieder“. Werden aber die Einzelnen in ihrer Subjektivität anerkannt, so muß der Standpunkt in die Gesellschaft verlegt werden, er wird „anthropozentrisch“. Spann ist nun genötigt, dauernd zwischen diesem „objektiven“ und „subjektiven“ Standpunkt zu vermitteln. Mit der grandiosen Einfachheit des Universalismus, wie wir sie in der „Kategorienlehre“ finden, ist es im „Schöpfungsgang“ und der „Gesellschaftsphilosophie“ zu Ende. Vom „objektiven“ Standpunkt des Universalismus aus ist der Innerlichkeit nicht beizukommen. Spann kann sich aber nicht entschließen, nun einfach die anthropozentrische Position zu beziehen. Nachdem von diesem Standpunkte aus einige sehr entscheidende und tiefe Einblicke in die Wirklichkeit des Menschen getan werden, wird der Einzelne wieder in ein Glied verwandelt. „Sofern die geistige Ganzheit in ihrer verhältnismäßigen überindividuellen Selbständigkeit oder Jenseitigkeit gefaßt wird, ist sie objektiver Geist; sofern sie in ihrer verhältnismäßigen Subjektivität oder Gliedhaftigkeit im einzelnen Menschen, in ihrer Einwohnung in ihm gefaßt wird, ist sie subjektiver Geist.“ (Gesellschaftsphilosophie S. 73.) Es wird wieder alles vom Prinzip der Individuation aus zu begreifen versucht. Der

Einzelne, das Subjekt, die Person wird zu einer bloßen Individuation des „objektiven Geistes".

Was schon bei Aristoteles angedeutet wurde, gilt in erhöhtem Maße für Spann und für jeden „Universalismus": Innerhalb der menschlichen Bereiche steht uns die Kategorie des Verstehens zur Verfügung. Im Universalismus wird aber, da er vom Ganzen ausgeht und das Einzelwesen zum „Glied" macht, diese Kategorie, die mit der „Innerlichkeit", mit der „Subjektivität" steht und fällt, gering geachtet. Es wird unter Annahme eines Ganzen „erklärt", dort, wo mit einer Beschränkung auf die Subjektivität weit mehr, nämlich ein Verstehen, zu erreichen wäre.

Weder „Individualismus" noch Metaphysik-Feindlichkeit sind es, die zu einer Ablehnung des Universalismus zwingen, eher schon entspringt die Ablehnung des Universalismus einer Ablehnung der Vernunftmetaphysik. Der entscheidende Grund der Ablehnung aber ist mit dem Reichtum des Subjekts selbst gegeben.

Im religiösen Subjekt ist die Metaphysik mit enthalten, ohne auf die Metaphysik der Vernunft eingeengt zu sein. Während aber die Vernunftmetaphysik gegen die Wirklichkeit verstößt oder doch über alle Erfahrung hinausgeht, bleibt das theoretische Abbild der Welt des Individuums völlig wirklichkeitsgetreu und erschließt uns auch noch der Vernunftmetaphysik völlig verschlossene Bereiche.

Sobald die Welt des Subjekts in ihrem vollen Umfang erkannt wird, ist auch der „Individualismus" überwunden. Das reale Ich ist kein autarkes, kein isoliertes, sondern ein beziehungswilliges, ein beziehungsbereites Ich.

Die politische Bedeutung des Prinzips der Hierarchie

Mit der Ständeordnung, mit dem Ständewesen ist die politische Bedeutung des Prinzips der Hierarchie kurz gekennzeichnet.

Es kann nun nicht die Aufgabe der folgenden knappen Ausführungen sein, eine Ständeordnung zu entwerfen, wie sie unter den heutigen Verhältnissen zu verwirklichen wäre. Es soll lediglich die allgemeine überzeitliche Bedeutung des Ständewesens hervorgehoben werden, jedoch immer mit Hinblick auf die Verwirklichungsmöglichkeit innerhalb unserer Zeit.

Am Ständeweſen ſcheiden ſich die Geiſter. Wer ſeiner Haltung nach dem individualiſtiſchen Zeitalter, der „Epoche des erwachten Bewußtſeins“ zugehört, muß die Ständeordnung ablehnen.

Die Ständeordnung bricht mit der „Willkür“ des Einzelnen. Darum muß die aufkläreriſch-weſtlich, demokratiſch-atomiſtiſche Geſinnung, die ja gerade die Willkür des Einzelnen ernſt nimmt und überhöht, dem ſtändiſchen Prinzip den Kampf bis zur Vernichtung anſagen.

Kommt aber das Ständeweſen wieder zur Geltung, ſo iſt ein Prinzip zur Entfaltung gelangt, das von einer gänzlich anderen Grundvorausſetzung ausgeht als der weſtlich-ziviliſatoriſche Intellektualismus. Die innere Haltung, die zur ſtändiſchen Ordnung führt, iſt dem aufkläreriſch-weſtlichen Denken und Fühlen nicht nur fremd, ſie iſt ihm gänzlich unverſtändlich.

Dieſe, das Ständeweſen tragende Geſinnung aber muß den in weſtlichen Vorſtellungen noch Verhafteten ſolange fremd bleiben, ſolange ſie Willkür mit Freiheit, Politik mit Wirtſchaft, Summe und Häufung mit Ganzheit, Organiſation mit Inſtitution, Klaſſe mit Stand verwechſeln.

Für das ſtändiſche Prinzip eintreten, heißt nämlich nicht nur, ſich für irgendeine beſtimmte Gliederung entſcheiden. Die ſtändiſche Ordnung iſt ja nur die ſichtbarſte, die konkreteſte, die mit dem größten Wirklichkeitsgehalt ausgeſtattete Ausformung einer umfaſſenden Geiſtigkeit.

Entſcheide ich mich für die Ständeordnung, ſo habe ich nicht nur ein beſtimmtes Syſtem ſozialer Gliederung gewählt, ich habe mich dann auch — um nur die objektiv und ſubjektiv wichtigſten Konſequenzen zu benennen — für die verantwortungsbewußte Freiheit, gegen den Geiſt der Willkür, ich habe mich für den Vorrang des Staates, gegen das Prinzipat der Wirtſchaft entſchieden.

Die aufkläreriſch-weſtliche Geſinnung, die nicht nur den Weſten politiſch umformte, hat zwar ſehr viel von „Freiheit“ geſprochen, aber ſie hat immer nur „Willkür“ gemeint. Nicht um Freiheit iſt es dem Liberalismus gegangen – Freiheit iſt weſenhaft verantwortungswillig, verantwortungsbewußt — ſondern um Ungebundenheit, und abſolute Unabhängigkeit. Es ging dem Liberalismus um das Recht auf Willkür. Willkür aber iſt verantwortungslos, verantwortungsfeindlich.

Es bezeichnet die aufkläreriſche Geſinnung aufs deutlichſte, daß ſie das Element der Verantwortung aus dem Begriff der Freiheit

verbannt hat. Die Aufklärung und das neuzeitliche Denken überhaupt haben den Begriff der Freiheit, der ein Begriff der Transzendenz ist, mediatisiert, sie haben ihn ganz aufs Diesseitige, und zwar ganz aufs Diesseitig-Individuelle eingeschränkt.

Solange die Freiheit ein Begriff der Transzendenz ist, ist sie nicht ohne Verantwortung zu denken. Die Freiheit manifestiert sich dann gerade durch Verantwortung gegenüber Gott. Hat man die Freiheit aber mediatisiert, so ist auch der Begriff der Verantwortung gänzlich verschwunden: Freiheit ist dann nur mehr etwas Diesseitig-Individuelles: das Individuum tut das, was er gerade will. Die mediatisierte Freiheit ist Willkür und diese ist verantwortungslos.

Die aufklärerische Denkhaltung hat sich aber nicht damit begnügt, die Freiheit zu mediatisieren. Es hätte dann nämlich auf dem Einzelnen immer noch der Zweifel und der Gewissensdruck gelegen, ob denn das Dasein in Willkür auch gerechtfertigt sei. Diesen Gewissensdruck hat der westliche Geist mit der deistischen Lehre von der prästabilierten Harmonie beseitigt. Danach ist die Ordnung der Welt gesichert und die Harmonie gewährleistet, so nur jeder seinem Interesse, seinem Eigennutz folgt. Nun erst hat man die Verantwortung ganz beseitigt; Verantwortung ist nun überflüssig. Denn Betätigung des Eigennutzes führt ja zum allgemeinen Besten. Damit ist die Säkularisation eine restlose geworden.

Bei diesem Säkularisationsprozeß hat man aber nicht nur die Freiheit verweltlicht, man hat nicht nur das transzendente Element aus ihr entfernt, man hat mit diesem Prozeß auch den Staat aus dem gesellschaftlichen Leben hinausgedrängt. Denn, wenn durch Betätigung des Selbstinteresses zwangsläufig der Zustand des allgemeinen Besten sich einstellt, dann bedarf es also keiner staatlichen Leitung mehr, und keiner eigenen Schicht, die es sich zur Aufgabe stellte, gegenüber den Einzel- und Sonderinteressen die Interessen des Gesamtvolkes wahrzunehmen.

Indem man also die Grenze gegenüber der Religion verwischte, hatte man auch die Grenze zum Staat und zur staatlichen Politik verwischt. An die Stelle des Staates und der staatlichen Politik schiebt sich die Wirtschaft und die Wirtschaftspolitik. Eine Teilerscheinung des gesellschaftlichen Lebens ist nun zum obersten Anliegen geworden. Notwendig verkümmert jetzt der Begriff des Po-

litiſchen. Die ſtaatliche Politik allein erhebt nämlich das geſamte Leben des Staatsvolkes zu ihrer Aufgabe. Nur in der ſtaatlichen Politik verwirklicht ſich das Weſen der Politik in ſeiner Reinheit. Es iſt allein der ſtaatsmänniſchen und ſtaatskünſtleriſchen Politik vorbehalten, für die Inhalte der Geſamtheit die entſprechenden Formen zu finden, dem weit verzweigten Leben des Geſamtvolkes Geſtalt zu verleihen. Alle andere Politik leiht ſich von der ſtaatlichen Politik nur die Technik und iſt nicht mehr im Beſitze der politiſchen Idee.

Die aufkläreriſche weſtliche Weltanſchauung und Geſellſchaftsauffaſſung vernichtete, indem ſie an die Stelle der religiös beſtimmten Freiheit den ökonomiſch beſtimmten Eigennutz ſetzte, und dieſen zum organiſierenden Prinzip erhob, die Grundvorausſetzung des Politiſchen. Gleichzeitig wird nun aber auch der ſtaatstragende Menſchenkreis vernichtet; eine dem Geſamtvolk gegenüberſtehende Schicht, die ihre Beſtimmung in der Leitung und Geſtaltung ſieht, darf es nach der neuen Lehre nicht mehr geben.

Die neue Lehre entſcheidet ſich für das Prinzip der Gleichheit und glaubt an das „freie Spiel der Kräfte". Geſtaltung hält man für überflüſſig und Rangordnungen werden nicht mehr anerkannt. Keinem Einzelnen und keiner Schicht wird eine höhere Geeignetheit für die politiſche Führung zugeſtanden. Dieſe, was die Geſamtheit anlangt, ſo optimiſtiſche Lehre, iſt dem Einzelnen gegenüber von tiefſtem Mißtrauen erfüllt, und ſie ſpricht daher jedem nicht nur die Möglichkeit ab, ſich ein Urteil von den Erforderniſſen der Geſamtheit zu bilden, ſie läßt fernerhin jeden nur von ſubjektiven Intereſſen beſtimmt ſein. Daß es überhaupt ſo etwas wie ſtaatsmänniſche Tugend gibt, das wird hier beſtritten.

Das Ideal dieſes Vorſtellungskreiſes iſt eine ſtaatsloſe Geſellſchaft mit der Wirtſchaft als oberſtem Anliegen. Ihre konſequenteſte und radikalſte Ausformung hat dieſe Lehre im ſogenannten hiſtoriſchen Materialismus erfahren. Das menſchliche Sein iſt hier zu einem ausſchließlich wirtſchaftsbeſtimmten Sein geworden, und alle Kultur ſteht in ſtarrer Abhängigkeit von den wirtſchaftlich-ſozialen Verhältniſſen. Eigenwert und Eigenſein hat allein die Wirtſchaft, alles Geiſtig-Kulturelle iſt nur Ausblühung, Produkt und Begleiterſcheinung des ökonomiſchen Prozeſſes. Nur der ökonomiſche Bezirk hat unmittelbare Exiſtenz; alle anderen menſchlich-kulturellen

Bezirke sind abgeleiteter Natur. Daß mit dem Primat der Wirtschaft alle Grenzsetzung sowohl gegen den Staat wie gegen die Religion fällt, dafür bietet der historische Materialismus ein eindringliches Beispiel.

Auch dort aber, wo man den Staat gelten läßt, schlägt die Staatsfeindlichkeit der aufklärerisch-westlichen Haltung deutlich durch. Ein Eigensein wird ihm nirgends zugestanden. Entweder — und man ist stolz auf das Unutopische, Wirklichkeitsnahe dieser Theorie — es wird der Staat aufgefaßt als die unvermeidliche, wenn auch nicht wünschenswerte Herrschaft der Stärkeren über die Schwächeren, oder aber es wird der Staat hingestellt als ein notwendiges Übel, zu dem die menschliche Vernunft greife, um dem sinnlosen, mit dem bloßen Naturdasein gegebenen Kampf Aller gegen Alle ein Ende zu setzen. Wird der Staat das eine Mal als ein vernunftnotwendiges Übel angesehen, so das andere Mal als ein naturnotwendiges. Diese Entwürdigung des Staates hat das individualistische Zeitalter bis hart an die völlige Zersetzung herangebracht.

Die liberale, aufklärerische westliche Haltung hat die existenziell, d. h. die mit dem Sein gegebene Rangverschiedenheit aufzuheben und zu zerstören versucht. Sie hat dem Gedanken der Ungleichheit, der Rangordnung und der sich damit notwendig ergebenden Vorstellung des „Gefüges" den Gedanken der Gleichheit und die Vorstellung einer additiven, summenhaften, gefügelosen Ordnung gegenübergestellt. Damit hat sie eine unzulängliche Einsicht in das gesellschaftliche Leben bewiesen. Sie hat sich über die Normen sozialen Seins hinweggesetzt. Jede Verkennung und Außerachtlassung einer Grundwahrheit muß aber den gesellschaftlichen Körper in Gefahr bringen.

Der liberale Gedanke hat es natürlich nicht vermocht, die Rangordnung gänzlich zu beseitigen, denn diese ist, da sie existenziell ist, nicht aufzuheben. Aber er hat, indem er sie verkannte und unterschätzte, an die Wurzel des gesellschaftlichen Bestandes gegriffen und diese verletzt.

Die Aufgabe, die heute gestellt ist, besteht ganz allgemein — also unabhängig von der Ständefrage als solcher — darin, nach Formen zu suchen, die dem sozialen Leben gemäß sind, Vorkehrungen zu treffen, die dem Zerstörungsprozeß Einhalt tun. Gerade diese Erwägung führt das Bekenntnis zur ständischen Ordnung herbei.

Die „Erkenntnishaltung" muß sich für die ständische Ordnung entscheiden, denn jede andere als die ständische Ordnung setzt sich

über die Tatsache der Rangordnung hinweg und negiert damit eine Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins, deren Außerachtlassung früher oder später zur Auflösung führt.

Es charakterisiert die Haltung der Erkenntnis, daß sie nicht an einen notwendigen, d. h. durch natürliche Faktoren gegebenen „Untergang" glaubt. Nach der Erkenntnishaltung kann es wohl zu einem Untergang kommen, aber es muß nicht zu ihm kommen. Sie führt den Untergang, die Auflösung, den Tod auf eine Verletzung und Außerachtlassung der für das gesellschaftliche Leben geltenden Normen zurück. Darum sieht sie auch immer in der Auflösung Versäumnis und Schuld.

Die Erkenntnishaltung erblickt also im Untergang und in der Auflösung nicht die notwendige und unvermeidbare letzte Station eines Lebens- und Entfaltungsprozesses. Sie sieht, entgegen Spengler, im Leben der großen gesellschaftlichen Einheiten keine Naturprozesse, sie erfaßt die großen sozialen Gebilde wie Völker- und Kulturkreise nicht ausschließlich als kosmisch-biologische, ungeistige Einheiten, sie sieht in ihnen vielmehr Gebilde, die entstehen auf Grund einheitlicher „Mission". Das Tragende und Verbindende ist nicht so sehr das Blut — wenn auch gerade das Blut als einer der natürlichen Faktoren nicht gering geachtet werden darf — das Tragende und Verbindende ist ein Geistiges. Das Zusammenbindende ist die gemeinsame einheitliche Mission. Und der Lebensgang einer solchen Einheit ist nicht erfüllt, ehe nicht die Mission erfüllt ist. Eine solche Einheit stirbt erst dann, und tritt erst dann ab vom Schauplatz der Geschichte, wenn die Mission tot ist, wenn das Geistige in ihr erstarb.

Die Haltung der Erkenntnis, die die Bedeutung des Blutes nicht unterschätzt, wie sie keinen der natürlichen Faktoren unterschätzt, sieht im Völkertod also keinen Naturprozeß. Für sie geht jeder Völkertod und jedes Untergehen einer großen sozialen Einheit einerseits auf das Ersterben der Mission zurück, andererseits auf die Außerachtlassung der Normen des gesellschaftlichen Lebens.

Gegen das Ersterben der gestalt- und lebenzeugenden Mission ist kein Kraut gewachsen. Aber die Mission ist solange nicht tot, solange auch nur wenige leben, in denen die Mission noch gegenwärtig ist. Solange noch Träger der Mission — wenn auch in Einsamkeit — ihr Haupt erheben, ist auch das zerschlagenste und zerfallenste Volk

noch nicht aus dem Buch der Geschichte gestrichen. Aber eine einmal gegründete und ehemals mächtige Einheit kann zerfallen trotz einer einheitstiftenden Mission, wenn die für das soziale Dasein schlechthin geltenden Normen verkannt und außer Acht gelassen werden. Es lebt dann wohl noch die Mission, die in einsamen Einzelnen brennt, aber sie hat gewissermaßen ihren Leib verloren, ohne den sie nicht verwirklicht werden kann, ohne den die Mission keinerlei reale Bedeutung in der Welt der Wirklichkeit hat.

In der gesamten abendländischen Welt besteht nun die Gefahr einer solchen Auflösung der großen Einheiten, der Schicksalsgemeinschaften und es ist dies eine Folge der aufklärerisch-westlichen Ideen; als deren zerstörendste aber muß die Freiheits- und Gleichheitsidee angesehen werden. Die Freiheitsidee: weil sie Willkür mit Freiheit verwechselt, und Autorität und Verantwortung vernichtet; die Gleichheitsidee: weil sie die Rangunterschiede aufhebt, und anstelle sozialer Gefüge Klassen- und Massenverbände setzt.

Im Ständestaat bildet die mit der menschlichen Existenz schlechthin gegebene Rangverschiedenheit, die sogenannte „natürliche Rangordnung", den Ausgangspunkt. Der Klassenstaat dagegen lehnt die natürliche Rangordnung ab, aber in ihm sind die Rangunterschiede nicht eigentlich aufgehoben, sie werden nur nicht anerkannt. Die Schichtungen sind auch jetzt — wenn auch nur latent — vorhanden, sie können sich nur nicht zur körperschaftlichen Form der Stände erheben. Die gemäße Daseinsform wird den Schichten versagt. Die „Substanz" der Stände liegt also auch im Klassenstaat vor, aber da ihr die Wirkform vorenthalten wird, ist eine allmähliche Substanzverminderung unvermeidlich.

Der Klassenstaat überzieht die Gesellschaft mit einem Netz von Verbänden und Organisationen. Er preßt die Gesellschaft in Formen, die ihrem Dasein ungemäß sind. In ihm werden die natürlichen Gegebenheiten gering geachtet, und seine Einrichtungen sind, vom Dasein des gesellschaftlichen Ganzen aus gesehen, lebensfremd und lebensfeindlich. Das Leben der Gesellschaft wird einem Prinzip, dem Prinzip der Gleichheit und Ungebundenheit, geopfert.

Auch der Klassenstaat ist also auf seinem Grunde immer noch ein Ständewesen, wenn er auch kein Ständestaat ist. Die ständischen

Elemente versuchen sich stets auch innerhalb der Klassenordnungen zu entfalten. Einen schlechthin ständelosen Staat, eine absolut ständefreie Gesellschaft gibt es nämlich nicht, wohl aber gibt es den Staat, der die Ständeform zerschlägt, den Staat, der die ständische Schichtung verkennt, und das ist der liberale Klassen- und Parteienstaat, und der ihm in der Grundhaltung verwandte kommunistische und kollektivistische Staat.

Diese beiden Staatsformen haben den Stand als Körperschaft aufgehoben, sie haben die formale Fassung, die politische Ausschöpfung und Sicherung bestimmter rangmäßig geschichteter Inhalte verfassungsmäßig verhindert.

Das Bekenntnis zur ständischen Gliederung und zum Ständestaat entspringt also dem Willen, eine ursprüngliche und mit dem gesellschaftlichen Dasein stets vorhandene Schichtung und Gliederung in die Sphäre der Gestalt zu erheben. Eine existenziell vorhandene Ordnung, die durch die klassenmäßigen Organisationen und Verbände verdeckt und in ihrer Entfaltung gehemmt ist, soll wieder freigelegt und durch bewußte Formung und Gestaltung gesichert werden.

Niemand, dem es ernstlich um die ständische Ordnung zu tun ist, denkt daran, das „Rad der Geschichte" zurückzudrehen[1]). Die ständische Ordnung ist nämlich nicht zeitlich fixiert, sie ist keine historisch-einmalige, sie ist eine menschlich-gesellschaftlich allgemeine Erscheinung.

Die ständische Ordnung ist in keiner Weise starr und verwandlungsunfähig. Sie gleicht sich dem geschichtlichen Wechsel durchaus an, und sie hat sich immer zu verwandeln und der gegebenen Situation anzugleichen vermocht, solange ihre Bedeutung von einer staatswilligen und staatstragenden Schicht erkannt wurde.

Wer das Ständewesen für eine starre einmalige Form hält, übersieht, daß es seinem Wesen nach nichts anderes darstellt, als die formale Ausgestaltung einer schon vorhandenen Schichtung. Das Ständewesen ist nur die sichtbare Gestaltung rangmäßig geschichteter geistiger Inhalte. Das in der Ebene des bloßen Daseins an sich schon Vorhandene wird also durch das Ständewesen zur politischen Wirksamkeit erhoben.

[1]) Freilich ist prinzipieller Konservativismus wenig einsichtig. Aber „rückständig" sind heute nicht die, die für die ständische Ordnung und das hierarchische Prinzip eintreten, rückständig ist vielmehr, wer noch immer nicht erkannt hat, daß es politische Einrichtungen gibt, die den Bestand des gesellschaftlichen Lebens ganz unmittelbar gefährden.

Je nach Zeit und Volk muß das Ständeweſen eine andere Ausgeſtaltung erfahren. Gerade das zeichnet ja das Ständeweſen aus, daß es nicht abſolutiſtiſch-unabhängig oder dogmatiſch über die Geſellſchaft gebreitet iſt. Auch hier verfährt der Klaſſenſtaat mit der Künſtlichkeit ſeiner Verbände weit dogmatiſcher. Utopiſch iſt nicht das Eintreten für den ſtändiſchen Gedanken, utopiſch iſt vielmehr der Glaube, man habe mit den Klaſſen und klaſſenmäßigen Verbänden eine natürliche Daſeinsordnung geſchaffen.

Das Ständeweſen iſt demnach keine leere Form, die dem geiſtigen Inhalt einer Epoche, einer Kultur, feindlich und hemmend gegenüberſtände. Da mit dem höchſten Ziel, mit der Miſſion einer großen ſozialen Einheit auch die Gliederung und Schichtung dieſer Schickſalsgemeinſchaft wechſelt, ſo iſt die ſtändiſche Ordnung immer abhängig von der beſtimmenden Idee einer Kultureinheit. Je nach dem Gehalte der beſtimmenden Idee, je nach dem Gehalte der Leitidee einer Kultur ſchichten ſich die übrigen geiſtigen Inhalte, und ſie ſchichten ſich notwendig ſtufenmäßig. Den Rang aber verleiht den einzelnen Schichten die oberſte Idee. Er iſt abhängig und bedingt von der unmittelbaren Bedeutung einer Schicht für dieſe Idee. Innerhalb jeder Kultur gibt es nämlich Schichten von geringerer Wichtigkeit und ſolche, denen auszeichnende Bedeutung zukommt. Es gibt Schichten, die unmittelbar an der Leitidee teilhaben und ſolche, die nur mittelbar mit ihr in Kommunikation ſtehen.

Welcher Art dieſe Leitidee auch ſei, immer bildet ſich eine Hierarchie heraus und ſtets liegt dann latent eine Ständeordnung vor. Dieſe Hierarchie iſt bei allen Völkern und in allen Zeiten aufzeigbar, auch wenn dieſe nicht „Stände“ als ſichtbare Körperſchaften ausgebildet haben ſollten.

Je höher nun der metaphyſiſche Rang der Leitidee iſt, deſto ſchärfer wird die Hierarchie ſichtbar, denn deſto kräftiger heben ſich die Schichten in ihrer Bedeutung für dieſe oberſte Idee voneinander ab.

Daß auch die ſtändiſche Gliederung ihre arteigenen Schwächen hat, iſt nicht zu leugnen, aber dieſe Schwächen treten erſt dann auf, wenn die ſtändiſche Idee entartet. Solange die ſtändiſche Ordnung in ihrer Reinheit verwirklicht wird, iſt ſie die einzige Ordnung, die dem Leben der Schickſalsgemeinſchaften, dem Leben der kulturellen Einheiten gemäß iſt. Sie iſt aber auch jene Ordnung, in der das

Selbstsein des Menschen, seine spezifische Eigenart, seine Innerlichkeit sich reicher und freier entfalten kann als in jeder anderen. Sie ist die beste der möglichen Ordnungen.

Es gehört mit zu dem Irrwahn der Aufklärung zu glauben, man habe den Einzelnen erst mit der Zerschlagung des Standes befreit. Man hat ihm wohl ein Recht auf Willkür zugestanden, die Entfaltungsmöglichkeiten in Richtung auf das Selbstsein aber hat man verringert. Das ist nicht verwunderlich, denn gerade die Innerlichkeit, gerade das Selbstsein des Individuums wurde von der aufklärerischen Denkhaltung im Säkularisationsprozeß außer acht gelassen.

In den Ordnungen des auf die westliche Denkhaltung sich gründenden Staates, in den Klassen und klassenmäßigen Verbänden ist die innere Unfreiheit und der Zwang ein weit größerer als in den geschlossensten Zünften. Erst innerhalb dieser neuen Ordnungen geriet das Ich in die völlige Abhängigkeit, erst hier verlor es sein Selbstsein, seine Innerlichkeit, erst hier mußte es immer so, wie die „andern" wollen. Zur „Herrschaft des Apparates" ist es also erst vermöge des Sieges der liberalen Ideologie gekommen.

Die neue Zeit hat den Einzelnen nicht zu befreien vermocht, denn auch sie konnte nicht auf Zusammenfassungen verzichten; in diesen neuen Formen, in denen vor allem die Interessen der Erfaßten vertreten werden, war kein Platz mehr für den Menschen. Wer nicht die Kraft hatte, sich sein Selbstsein gegen die neuen Ordnungen zu erhalten, sank zur „Masse" herab. Nicht nur im Hinblick auf das Ganze, auch im Hinblick auf das Selbstsein der Einzelnen ist demnach der ständischen Gliederung der Vorzug zu geben.

Die Gefahr des Standes ist seine Erstarrung. Diese Erstarrung ist z. B. dann gegeben, wenn der Stand zur „Kaste" wird. Aber die Kastenordnung ist als eine Fehlentwicklung des Ständewesens anzusehen. In der Kastenordnung schließen sich die Schichten hermetisch gegeneinander ab. Die Grenzen werden hier absolut gesetzt und der Übergang aus dem einen Stand zum anderen verhindert. Damit aber verstößt die Kaste gegen ein Grundgesetz der hierarchischen Ordnung. Innerhalb der hierarchischen Ordnung ist nämlich jeder Rang dem anderen zugeordnet. Jeder Rang erhält nur in Verbindung mit dem anderen und durch den anderen Bedeutung.

Jede gesellschaftliche Schicht hat darum auch zwar Eigensein, Eigenleben, aber kein absolutes Eigenleben, kein absolutes Eigensein. Damit ein Stand sich aktuiere, muß es immer mehrere Schichten geben. Nur im Mitdabeisein anderer Schichten gibt es Stände. Hierarchische Ordnung setzt immer ein Oben und Unten voraus, ein Sichvoneinanderunterscheiden. Rang ist ja ein Gradbegriff und meint Verhältnismäßigkeit.

Nimmt man aus einer Hierarchie einen Rang heraus oder fügt man einen neuen hinzu, so ändert sich sogleich die Verhältnismäßigkeit. Die Grenzen verschieben sich, die Art des Zueinanderstehens wird eine andere, die Ränge spielen sich neu ein. Das hierarchische Prinzip bleibt nur solange voll gewahrt, solange die Ränge gegeneinander „offen" sind. Nur so besteht auch die Aussicht, daß beim Ausfall eines Standes, dessen Funktionen und Verrichtungen von den verbleibenden Ständen übernommen werden. Bei streng durchgeführter Kastenordnung ist dies unmöglich.

Weil die „Kasten" sich gegeneinander abschließen, weil sie sich verabsolutieren, den in ihnen gefaßten und geformten Inhalt starr fixieren, verletzen sie das Prinzip der Hierarchie. Dies ist nämlich ein fundamentaler Satz der Ständelehre: die Stände müssen sich gegeneinander abheben, aber sie dürfen sich nicht isolieren; jede Isolierung bedeutet hier Verabsolutierung und bringt das Gesamtgefüge in Gefahr.

In der Kastenordnung wird die für die ständische Ordnung bezeichnende Tatsache des Eigenseins und Eigenlebens in ihrer wahren Bedeutung verkannt. Das Eigensein, das Eigenleben der Stände schlägt in das absolute Eigensein um, und das Sichabheben der Stände entartet zur Isolierung.

Es charakterisiert jeden echten Stand, daß er ein Eigensein hat. Er hat Eigensein, weil er eine eigene Lebensform darstellt. Es kommt ihm also die Bedeutung einer Grundweise des Seins zu. Der Rang dieser Grundweise und die Breite der in dieser Grundweise lebenden Schicht ist je nach Zeit und Volk verschieden, wie auch die Existenz dieser Grundweise abhängt von dem Leitziel einer Schicksalsgemeinschaft. Einem bestimmten Stande kann also innerhalb der einen Kultureinheit außerordentliche Bedeutung und Macht zukommen, während er in einer anderen garnicht angetroffen wird.

Da der Stand eine arteigene Lebensform darstellt, bietet er

auch dem Einzelmenſchen die volle Entfaltungsmöglichkeit, geſtattet er der ihm weſensmäßig zugehörenden Menſchenſchicht — wenn auch nur dieſer — das volle Selbſtſein.

In den Stand tritt alſo der Menſch als Ganzes ein. Der ganze Menſch wird vom Stand umfaßt und hat in ihm Raum. Der Stand organiſiert ja nicht nur die Berufs- oder Intereſſenſeite, er iſt immer mehr als ein Intereſſenverband, wie er auch immer mehr iſt als nur eine Bindung Berufsgleicher.

Die Vorausſetzung jeglichen Standes iſt alſo das Daſein einer beſtimmten Lebensform. Dieſe Lebensform kann als „Stand in ſeinem Vorſein“ angeſprochen werden. Sie iſt der latente, noch nicht ausgeprägte und noch nicht zur politiſchen Geſtalt erhobene Stand.

Im „Stand als Körperſchaft“, im Stand als politiſcher Geſtalt dagegen werden die Träger gemeinſamen Lebensinhaltes, gleichen Weltbilds, die Träger einer gemeinſamen geiſtigen Haltung, die Menſchen gleicher Verrichtungen und gleichen Strebens geeint. Die gleichartige innere Haltung iſt es, die den Stand konſtituiert. Sinn der Körperſchaft aber iſt es, dem Inhalt Form zu geben, um ihn ſo zu verfeſtigen und zu ſich ſelbſt kommen zu laſſen. Solange der Stand nämlich im Zuſtande des Vorſeins bleibt, ſolange er nur eine habituelle Situation bezeichnet, liegt er noch unter der Schwelle des Bewußtſeins. Erſt im Stand als Körperſchaft kommt eine habituelle Situation zu ſich ſelbſt und iſt ſie nicht nur dumpf beſtimmender ſondern geſtaltender, tätiger Faktor im geſellſchaftlichen Leben.

Im Stand werden demnach gleichartige Geſellſchaftsſchichten, die ſich von anderen Schichten derſelben übergeordneten Schickſalsgemeinſchaft abheben und unterſcheiden, zur Einung und Einheit gebracht. Der Stand hat alſo ſowohl Gleichartigkeit wie Andersartigkeit zu ſeiner Vorausſetzung.

Die Gleichartigkeit zur Einheit zu verbinden, das iſt Aufgabe der ſtändiſchen Körperſchaft. Die Andersartigkeit der Stände aber zur Einheit zu runden, die gegenſeitige Zuordnung zu beſtimmen und zu feſtigen, das iſt die Aufgabe der ſtaatsbeſtimmenden Schichte, des ſtaatstragenden Standes. Ihm obliegt es, der Leitidee gemäß die Hierarchie zu verwirklichen und ihren Beſtand zu wahren.

Auch der ſtaatsbeſtimmende, auch der ſtaatstragende Stand iſt nur Stand, aber der Stand, in dem die Idee des Staates am reinſten

wirkt, und dem allein die ſtaatliche Leitung zuſteht. Dieſer ſtaatsbeſtimmende Stand macht alſo nicht den Staat aus, wie auch andererſeits der Staat nicht als Stand bezeichnet werden darf. Der Staat iſt die Geſamtheit der Stände in ihrer Geordnetheit. Der Ständeſtaat d. i. die Hierarchie in ihrer politiſchen Geſtalt.

Als Formungen habitueller Eigenartigkeit, als ausgeſtaltete Urweiſen des Seins ſind die Stände natürlich voneinander unableitbar. Liegt keine Urweiſe vor, ſo fehlt dem Stand die Daſeinsgrundlage. Kein Stand kann darum aus einem anderen Stand hergeleitet werden. Kein Stand wird von einem anderen Stande geſchaffen oder gezeugt. Die Stände ſind nicht aufeinander zurückführbar, und jeder Stand ſetzt ſich ſelber. Aber dieſer Selbſtſetzungsakt ſetzt allerdings das Daſein anderer Stände, anderer konkretiſierter, ausgeſtalteter Körperſchaften voraus, gegen die er ſich abhebt, gegen die er ſeine Eigenheit und Beſonderheit ſetzt.

Um den Tatbeſtand der Unableitbarkeit zu charakteriſieren, hat man von der „Eigenſtändigkeit“ oder „Eigenwurzeligkeit“ des Standes geſprochen. Immer iſt nämlich im Auge zu behalten, daß im Stand eine im geſellſchaftlichen Daſein ſchon vorhandene Lebensform zu ſich ſelbſt kommt, ſich aus dem Zuſtande des bloßen Seins in den Zuſtand des Selbſtſeins und der politiſchen Geſtalt erhebt.

Mit der Unableitbarkeit iſt aber das Eigenſein und die Freiheit des Standes gegeben. Die Stände haben ihr eigenes Leben, ſie ſind geſchloſſene, wenn auch nicht hermetiſche abgeſchloſſene Lebenskreiſe. Sie haben — um nicht gegen das Prinzip der Hierarchie zu verſtoßen — gegeneinander offen zu ſein.

Der Begriff des Eigenſeins des Standes iſt innerhalb jeder Ständelehre von zentraler Bedeutung. Das beſondere Weſen des Standes erſchließt ſich uns gerade hier. Zum einen hat nämlich der Stand Eigenſein, Selbſtſein, Eigenheit, Sonderſein, mehr noch: er iſt auf der ihm zukommenden Ebene durchaus ſouverän. Zum anderen aber bedeutet Eigenſein und Souveränität nicht abſolutes Sonderſein, nicht iſolierte Exiſtenz, nicht ſchrankenloſe Unabhängigkeit und Freiheit.

Die Souveränität des Standes iſt keine abſolute, ſie iſt eine „Rang-Souveränität“, wie auch die Freiheit des Standes eine rangmäßig Gebundene iſt. Was innerhalb des Prinzips der Hierar-

chie ganz allgemein als Freiheit anzuſprechen iſt, das läßt ſich am Eigenſein und an der Souveränität des Standes deutlich zeigen.

Freiheit heißt innerhalb des Prinzips der Hierarchie niemals Ungebundenheit, ſchrankenloſe Freiheit. Es gehört zu den tiefſten Einſichten hierarchiſcher Geiſteshaltung, daß Freiheit nicht ohne Autorität gedacht werden kann. Innerhalb des Prinzips der Hierarchie iſt der vermeintliche Widerſpruch zwiſchen Autorität und Freiheit geſchlichtet. Nur zwiſchen der Willkür und der Autorität tut ſich eine Kluft auf, nicht aber zwiſchen Freiheit und Autorität.

In der Hierarchie wird die Freiheit als etwas Seinsgebundenes angeſehen. Das Maß der Freiheit aber iſt mit dem Sein gegeben. Alle Freiheit iſt darum nur eine rangmäßige. Rang aber bedeutet immer auch Grenze und Abhängigkeit. Auch Freiheit iſt demnach ein Gradbegriff. Innerhalb der Grenzen des eingenommenen Ranges herrſcht Freiheit und das Recht auf Selbſtſein. Keinem anderen Stand iſt darum Einmiſchung in die ſtandeigene Sphäre geſtattet. Innerhalb der mit dem Rang geſetzten Grenzen entfaltet ſich das Eigenſein unbehindert, beſteht Unantaſtbarkeit und gilt Souveränität.

Mit ſteigendem Rang wächſt die Freiheit, weil der Aufgabenkreis wächſt. Die größere Freiheit äußert ſich darum zunächſt und vor allem in ſteigender Verantwortung. Steigender Rang bedeutet — von der individuellen Intereſſenſphäre aus geſehen — nicht ſo ſehr eine Zunahme an Rechten als eine Zunahme der Pflichten.

Charakteriſtiſch für den Freiheitsbegriff des hierarchiſchen Prinzips iſt die Selbſtbeſchränkung, und darin unterſcheidet er ſich von dem Freiheitsbegriff des Liberalismus radikal, der ſtets Schrankenloſigkeit will.

Es iſt Sache der ſtändiſchen Körperſchaft, die Anlagen, die mit einer beſtimmten Urweiſe des Seins gegeben ſind, der vollen Entfaltung zuzuführen. Es iſt Sache des ſtaatsbeſtimmenden Standes, dafür zu ſorgen, daß das mit dem Rang geſetzte Maß der Freiheit nicht überſchritten wird. Aber dieſes Maß wird dem Stand nicht von der ſtaatlichen Leitung als etwas Fremdes entgegengeſetzt, der Stand trägt dieſes Maß in ſich ſelber. Der ſtaatsbeſtimmende Stand ſichert nur die Grenze für den Fall eines bewußten Übergriffs oder für den Fall einer unbewußten Überwucherung, die das Gefüge des Staates ja nicht weniger gefährdet.

Dem staatstragenden Stand obliegt nicht die Aufgabe, die Ränge zu entfalten, dies bleibt den zuständigen Ständen selber vorbehalten. Der staatsbestimmende Stand wacht in erster Linie über das Zueinander, er sichert die Rangordnung, er stabilisiert also den Rahmen.

In einer nach dem hierarchischen Prinzip geordneten Gesellschaft ist Staatspolitik nicht Sache aller, Staatspolitik ist die Aufgabe einer bestimmten Schicht, eines bestimmten Standes, des staatsbestimmenden Standes. Das politische Tun der Übrigen beschränkt sich darauf, den eigenen Stand der höchsten Entfaltung, der größten Vollkommenheit zuzuführen. Mittelbar kann im Ständestaat sich jeder politisch betätigen, unmittelbar politisch aber ist nur der staatsbestimmende Stand, er allein ist politischer Stand.

Ohne scharfe Grenzlinie zwischen den Führenden und den Geführten, zwischen Regierenden und Regierten, ist der Ständestaat nicht zu verwirklichen. Ohne diese scharfe Grenzziehung aber ist auch die Selbstzerstörung, in der sich die abendländische Gesellschaft befindet, nicht aufzuhalten.

Die Unableitbarkeit des Standes, sein Eigensein, seine Souveränität, bedingen Selbstverwaltung und in der Selbstverwaltung erschöpft sich auch das politische Tun der nichtstaatsbestimmenden, der unpolitischen Stände.

Die Stände sind in sich selbst wieder reich gegliedert, sie stellen ja ausgeformte Lebensbereiche dar. Die körperschaftliche Verwaltung hat es darum mit den ideellen Faktoren ganz ebenso zu tun wie mit den materiellen. Neben der formell rechtlichen Organisation, dem System der Vertretungen und Ausgliederungen aller Art, sind es vor allem die Erziehungsfragen, die unmittelbar in den Aufgabenkreis der Selbstverwaltung fallen.

Da in der ständischen Korporation eine latent vorhandene habituelle Geistigkeit ihre formale Fassung erhält, so ist die allseitige Ausprägung und umfassende Ausformung dieser standbegründenden Geistigkeit ein oberstes Ziel. Und nur wenn diese Geistigkeit voll aktuiert und objektiviert wurde, kommt es zum Standesbewußtsein, zum Standesethos. Damit aber stellt sich die Aufgabe ein, den Heranwachsenden das Leitbild des Standes vorzutragen und den Geist des Standes ihnen aufzuprägen.

Wesensmäßig muß sich der Stand mehr für die „Zucht" denn für die „Bildung" entscheiden. Schärfste Ausprägung einer speziellen Eigenart ist nur auf dem Wege der Zucht, nicht auf dem der freien Bildung zu erreichen. Notwendig gilt das ständische Erziehungsideal auch mehr der „Haltung" und dem Sein, als dem „Wissen". Letztes Ziel ist hier Gestaltung.

In einer ständischen Gesellschaft treten ausgeprägte Typen einander gegenüber, wie das Typische überhaupt ein Charakteristikum einer hierarchisch-ständischen Gesellschaftsordnung darstellt. In der ständischen Erziehung behauptet sich darum auch das Typische vor dem Individuellen.

Für die individualistischen Zeitalter ist die subjektivistische Vereinzelung einerseits, das Massendasein andererseits bezeichnend. In der hierarchisch gegliederten Gesellschaft wird durch die Stände und die von ihnen ausgehende prägende, lebensstilbildende Kraft ein Damm sowohl gegen die Masse und deren Uniformität wie gegen die atomistische Zerstreuung gesetzt.

In den atomistischen Zeitaltern bricht das gesellschaftliche Leben jeweils in Massendasein, in dem der Einzelne ohne jede Besonderheit ist, und in egozentrische Subjektivität, bei der das Eigensein absolut gesetzt wird, auseinander. Absolutes Selbstsein einerseits, das ohne jeden Bezug zur menschlichen Mitwelt bleibt, und Massendasein andererseits, bei dem die Idee des Selbstseins völlig verloren gegangen ist, geben der individualistischen Zeit ihr zerrissenes Gesicht.

In der hierarchisch gegliederten Gesellschaft herrscht das Typische vor. Das Typische aber ist Besonderheit in der Form der Allgemeinheit. Als Typ tritt ein Besonderes in einer allgemeinen Form auf.

Dieses Typische, das der Stand erzeugt, und ohne das er nicht wahrhaft Stand ist, hat bindende Kraft. Von diesem Typischen, das immer auch ein Gesichertes, Gefestigtes, Konsolidiertes ist, geht Ruhe aus, und kommt Halt. Insofern vermag der Stand und die ständische Ordnung die innere, die seelische Unruhe, die die individualistische Geistigkeit über den Menschen gebracht hat, allmählich zu beseitigen. In dieser Unruhe steht der auf sich selbst gestellte Einzelne ganz ebenso, wie die Masse. Der Einzelne, eben weil er ganz auf sich selbst gestellt ist, die Masse aber steht in dieser Unruhe, weil sie ja nie sie selbst ist und nie sie selbst sein kann. Es gibt für sie keinen

feſten Punkt, auf den ſie ſich zurückziehen und von dem aus ſie handeln könnte. Die Maſſe iſt immer in Bewegung. Es gehört zum Begriff der Maſſe, daß ſie immer in Bewegung iſt, aber ihre Bewegung iſt ohne innere Logik, ihre Bewegung iſt ohne innere Zielgerichtetheit, ohne inneren Halt.

Wenn heute gegen das Zeitalter des Individualismus ein „kollektiviſtiſches" Zeitalter zu ſetzen verſucht wird, ſo befindet man ſich damit keineswegs auf einer neuen Ebene des Denkens. Das kollektiviſtiſche Zeitalter iſt darum kein „nachindividualiſtiſches" Zeitalter. Will man alſo einem nachindividualiſtiſchen Zeitalter zur Wirklichkeit verhelfen, ſo iſt das nicht durch Kollektivismus zu erreichen. Man hat im Kollektivismus dem in ſich gekehrten Individualismus nur das Maſſendaſein entgegengeſetzt, man hat die eine Seite des weſtlich-aufkläreriſchen Denkens durch die andere erſetzt.

Freilich kann heute die überwiegende Zahl der Menſchen nicht in der Form des individuellen Selbſtſeins leben. Das auf ſich ſelbſt geſtellte Daſein iſt immer nur ein Daſein für Wenige. Die Kraft, Einſamkeit zu ertragen, iſt nur einigen gegeben. Aber der Menſch muß darum noch nicht als Maſſe leben. Und die Frage, die wir uns vorzulegen haben, lautet nicht, wie kann der Menſch als Maſſe leben — als Maſſe kann er auf die Dauer überhaupt nicht leben — die Frage lautet vielmehr: kann der Menſch auch in einer anderen Form als in der des individuellen Selbſtſeins leben. Und dies kann er, wenn er in der Form des „typiſchen" Selbſtſeins lebt, wenn er in der Form des ihm gemäßen Leitbilds lebt, das im Stand ſeinen Geſtalter, Hüter und Wächter hat.

Das vom Stand ausgeprägte Weltbild gelangt zu objektiver Exiſtenz, d. h. obgleich von den Standesangehörigen hervorgebracht und geſtaltet, iſt dies Weltbild doch weitgehend unabhängig von der Sondermeinung der einzelnen Angehörigen des Standes. Es ſteht den Trägern des Standes als etwas Eigenes, Objektives gegenüber. Auch hat es ſeine eigene, von dem Leben der Standesangehörigen verſchiedene Geſetzlichkeit. In dieſer Unabhängigkeit und Objektivität iſt insbeſondere die geſtaltende Macht der Standesidee beſchloſſen.

Der Geiſt eines Standes iſt alſo niemals etwas Summatives, er iſt kein Produkt der Abſtimmung und des Beſchluſſes. Der Anteil aber, den die einzelnen Standesangehörigen an der Geſtaltung der

Standesidee haben, ist ein rangmäßig ungleicher, wie auch die Idee des Standes wieder nur gradweise verwirklicht wird. Neben solchen, die in unmittelbarer schöpferischer Nähe zu ihr stehen, neben diesen eigentlichen Gestaltern, stehen jene, die keinerlei schöpferisches Verhältnis zum Weltbild des Standes haben. Diese werden fast ausschließlich geprägt, ohne selbst wieder dem Stande das Sigel ihres Geistes aufdrücken zu können. Und neben diesen Hütern der Standesidee leben auch noch solche, für die vom Stand fast keine formende Kraft ausgeht, die dem Stand also mehr äußerlich angehören.

Wie die Daseinsgrundlagen, die Voraussetzungen der Stände auch in den hierarchiefeindlichen Zeiten vorhanden sind, so ist auch als Brauch, Sitte, Gewohnheit, Lebensstil dieses „Objektive" der Stände, dieser über den Einzelnen existierende „Geist" stets im gesellschaftlichen Leben wirksam, freilich in abgeschwächter und gehemmter Form.

Aus der Bestimmung des Standes als einer ausgeprägten und verfestigten Daseinsweise und ferner aus allem, was über das Wesen des Standes auszumachen ist, ergibt sich, daß der Stand nicht notwendig Geburtsstand ist. Bei der allgemeinen Unsicherheit dessen, was als Stand zu gelten hat und als ständische Ordnung, ist nicht verwunderlich, daß der Stand häufig als Geburtsstand bestimmt wird. Besonders auch von seiten der Gegner einer hierarchischen Ordnung wird das Ständewesen mit dem Einwand abzutun versucht, daß hier zu wenig die individuellen Fähigkeiten zu ihrem Rechte kämen, und daß der Abstammung, der Herkunft ein übermäßiges Gewicht beigelegt werde.

Wenn auch abgelehnt werden muß, daß der Stand notwendig Geburtsstand sei, und die geburtsständische Ordnung darum nur als eine der historischen Erscheinungsweisen des Ständewesens angesehen werden darf, so muß doch in diesem Zusammenhang festgestellt werden, daß eine geburtsständische Ordnung nicht so sinnlos, grausam und rückständig ist, wie oft glauben zu machen versucht wird.

Auch die Idee des Geburtsstandes geht aus von der ständischen Grundidee: Die Seinsunterschiede zwischen Menschen sind ursprünglich, der Stand seinerseits aber ist eine Einung von Menschen gleichen Seins. Unverrückbar gilt im Geburtsstand der Grundsatz, daß die Seinsunterschiede durch keinerlei Leistung und Verdienst

aufgehoben werden können. Talent, Begabung, Fertigkeit werden geringer bewertet als das Sein. Das reine Sein, die Subſtanz des Menſchen, das „Eigentliche“ des Menſchen wird als beſtimmend angeſehen. Auf dem, was einer iſt, nicht auf dem, was er leiſtet und kann, liegt in den traditionaliſtiſchen Geburtsſtänden die Betonung.

Lebensfeindlich wird dieſe Ordnung dort, wo ſich eine Kluft auftut zwiſchen dem individuellen Sein, das einem mitgegeben wurde, und dem Stand, in den er durch Geburt gelangt. Die Geſetze der Vererbung ſind nicht ſo abſolut, daß nicht auch in einem niederen Stand ein höheres Weſen geboren werden könnte. Das Sein, das ja nicht nur etwas Natürliches iſt, das in erſter Linie ein geiſtiges Phänomen iſt, ſteht nicht in einem ausſchließlichen Zuſammenhang mit der Vererbung.

Auch im Geburtsadel z. B. iſt es nicht nur die günſtige Erbmaſſe allein, die den Geſchlechtern ihre hohe Bedeutung verlieh. Auch hier war es, wenn auch nicht einzig, die prägende Kraft der Familientradition, die auszeichnete und heraushob.

Abgeſehen von dieſer zu engen Verbindung zwiſchen Sein und Vererbung verrät die hohe Wertung des Seins gegenüber der bloßen Fähigkeit und Leiſtung eine tiefe Einſicht in die Lebensgeſetze der Geſellſchaft, die den demokratiſchen Zeitaltern abhanden gekommen iſt. Die demokratiſchen Zeitalter überwerten nämlich das Talent, die Begabung, genauer die bloße Fertigkeit, und ſie unterwerten das Sein, das menſchliche Niveau.

Dieſe Überwertung der Fertigkeit, der ſachgewandten Klugheit führt in der modernen Zeit zur faſt ausſchließlichen Herrſchaft des Funktionärs und zur Kaltſtellung der eigentlichen Führerperſönlichkeit. Der Funktionär aber iſt letztlich unſchöpferiſch. Er iſt kein Geſtalter im wahren Sinne; wohl aber kann er ein Organiſator von hohen Graden ſein. Der Funktionär beherrſcht nur die jeweilige Technik eines Apparates; er gilt als unentbehrlich und weiß ſich unentbehrlich zu machen. Und er dominiert immer in Zeiten, in denen die Fertigkeit über dem Sein ſteht. Was den Funktionär heraushebt und ihm ſeine Bedeutung verſchafft, iſt ſeine Fertigkeit, nicht ſein Sein. Sein Sein als ſolches kann auf einer erſchreckend tiefen Ebene liegen. Der Funktionär kann eminent tüchtig ſein, aber dabei gänzlich ohne alle Einſicht, ohne alles wahre Verſtehen. Einſicht, Verſtehen

setzt stets einen hohen Rang des Seins voraus. Führertum in des Wortes eigentlichem Sinn wird darum nur durch Sein verbürgt, denn ohne tiefste Einsicht kein Führertum.

Während nun die Notwendigkeit des Funktionärs für alle klarliegt und weit überschätzt wird, setzt die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Führerschicht selbst wieder eine tiefere Einsicht voraus. Solange der von den Funktionären in Gang gehaltene Apparat einigermaßen störungsfrei läuft, wird echtes Führertum nur von wenigen vermißt. Wenn aber der Apparat stockt, dann wird der Ruf nach dem Führer zu einem Geschrei vieler. Die Funktionäre sind dann wohl immer noch sehr betriebsam, aber sie sind ratlos. Mit „Technik" ist es nicht mehr zu schaffen, es ist der Führer nötig, der das Bild dessen in sich trägt, was er gestalten will.

Daß die Fertigkeit, die Begabung, das Können, die Tüchtigkeit, nicht das einzige strukturelle Prinzip abgeben darf, diese Einsicht erobert sich immer mehr Boden. Immer deutlicher offenbart sich bei einem unvoreingenommenen Blick in die gesellschaftlichen Zusammenhänge, daß die Überwertung des Seins in der mittelalterlich-traditionalistischen Kultur längst nicht so sinnlos ist, wie es einer rein fortschrittlich eingestellten Geistigkeit erscheinen mag. Für den Gesamtzusammenhang des Lebens ist vielmehr eine Überwertung des Seins weit weniger gefährlich als eine Überwertung der bloßen Sachklugheit, der bloßen Geschicklichkeit.

In jeder ständisch gegliederten Gesellschaft wird das Sein, die Substanz eines Menschen in bestimmender Weise zur Geltung kommen. Nicht notwendig aber muß die hohe Bewertung des Seins zu einer Unterwertung von Begabung, Talent, Fertigkeit, Können führen. Doch wird man in einer nachdemokratischen Zeit die Auslese nicht mehr bedenkenlos und kurzsichtig nur nach dem Fertigkeits- und Könnens-Prinzip vornehmen.

In der Epoche der Einsicht wird man wieder nach dem Sein fragen, denn nur durch dieses wird Führerqualität verbürgt. Die auch durch eine ständische Ordnung nicht aufzuhebende Technisierung des neuzeitlichen Daseins verlangt allerdings, daß sich zum hochrangigen Sein auch ein beträchtliches Maß von reinem Können geselle. Ohne solches ist das Sein heute — in der Sphäre der Wirklichkeitsgestaltung wenigstens — zur Bedeutungslosigkeit verurteilt.

Das Sein in eine notwendige Abhängigkeit von der natürlichen Vererbung zu bringen, den Stand zum Geburtsſtand zu machen, das war allerdings verfehlt. Man hat ſo das Weſen des Standes eingeengt, und ſtatt einer Stabiliſierung des Lebens eine Fixierung des Lebens vorgenommen, die ſich rächen mußte.

Der Stand iſt alſo nicht notwendig Geburtsſtand, denn der Stand iſt ja nicht ein Phänomen der Natur, er iſt ein Phänomen des Geiſtes. Er iſt nicht der Kategorie der Natur, er iſt der Kategorie des Geiſtes zuzuzählen. Er iſt keine Sache der Notwendigkeit, er iſt eine Sache der Freiheit. Der Stand iſt eine Gründung, eine Schöpfung, eine Setzung, eine Inſtitution.

Macht man den Stand aber zum Geburtsſtand, dann verwiſcht man ſeinen inſtitutionellen Charakter. Die vorindividualiſtiſchen Zeitalter haben den inſtitutionellen Charakter des Standes zu wenig berückſichtigt. Sie haben in ihm keine Gründung des Geiſtes geſehen, ſondern nur eine überindividuelle Macht.

Das nachindividualiſtiſche Zeitalter, in deſſen Geburtsſtunde wir ſtehen, muß, wenn es ſich zu einer ſtändiſchen Ordnung bekennt, den inſtitutionellen Charakter des Standes, ſeine Gegründetheit, ſchärfſtens herausheben, ohne daß deshalb dem Stand ſeine „Überindividualität“ genommen werden darf. Weil der Stand aber eine Inſtitution iſt, ſo wird man auch nicht in ihn hineingeboren, man entſcheidet ſich vielmehr für ihn, man bekennt ſich zu ihm. Der Stand iſt nicht Natur, aber er hat eine natürliche Grundlage zu ſeiner Vorausſetzung. Er iſt eine Setzung des Geiſtes, aber eine, die ſich mit den natürlichen Gegebenheiten in Einklang befindet, die natürliche Gegebenheiten geiſtig formt.

Wäre der Stand „Geburtsſtand“, als welchen ihn das Mittelalter auffaßt, dann könnte er als Blutsgemeinſchaft charakteriſiert werden. Das natürliche Band des Blutes wäre dann der konſtituierende Faktor. Aber es iſt nicht wahrhaft das Blut, das den Stand einigt und hält. Der Stand iſt keine Blutsgemeinſchaft, er iſt eine geiſtige Einung, er iſt ein Bund.

Der Stand als Körperſchaft trägt alſo die Merkmale des Bundes an ſich; als ſolcher iſt er weder ſo etwas Äußerliches, Vertragsmäßiges wie ein Intereſſenverband, noch ſo etwas Naturhaftes wie die Bluts-

gemeinſchaft. Der Bund erfordert — damit er beſtehe — Bekenntnis, Entſcheidung, und er iſt alſo eine Einung vom Geiſt her.

Es liegt vor allem am bündiſchen Charakter, daß jede Ständeordnung einen eigenen politiſchen Stil entwickelt, der ſich grundſätzlich von dem mit der Demokratie gegebenen politiſchen Stil unterſcheidet. Wie zur Demokratie der Fortſchritt gehört und die Überſchätzung der Wirtſchaft, ſo gehört zur bündiſch-ſtändiſchen Ordnung die Dauer und die eingebundene Wirtſchaft.

Es liegen hier ſinngeſetzliche Zuſammenhänge vor. Diejenige geiſtige Haltung, die zur Demokratie führt, kann nur jeweils eine beſtimmte Wirtſchaft wollen, wie ſie nur einen beſtimmten Staat wollen kann, und ſie muß ſich, wenn ſie ſich nicht den Elan nehmen will, zum Fortſchritt bekennen. Das demokratiſche Prinzip iſt notwendig auch das Fortſchrittsprinzip, wie ſich ſinnotwendig auch das hierarchiſche Prinzip zum Prinzip der Dauer bekennt. Wer aber hinwiederum Dauer ſagt, der muß auch das Sein höher ſchätzen, wie andererſeits der, der Fortſchritt ſagt, unvermeidlich der Fertigkeit die größere Bedeutung zuzumeſſen gezwungen iſt.

Zu einem beſtimmten Habitus gehören eben ganz beſtimmte Weiſen des menſchlichen Zuſammenlebens, ganz beſtimmte politiſche Organiſationen, ganz beſtimmte Vorſtellungen und Gewohnheiten. Es entſteht ſo eine nur von dieſem Habitus zu entfaltende Stileinheit. Alles aber, was dieſer Stileinheit widerſpricht, wird zunächſt ganz inſtinktiv als ſinnfremd empfunden, ſodann aufgelöſt oder umgewandelt. So hat z. B. die Demokratie die Sinnfremdheit der Zünfte ganz unmittelbar erlebt und an deren Stelle die ihr ſinngemäßen Klaſſen geſetzt.

Je nach dem Habitus beſteht nun auch ein radikal anderes Verhältnis zu beſtimmten Grundphänomenen. Am deutlichſten zeigt ſich dies in der Ebene des Politiſchen in dem Verhältnis zum Kampf. Kampf iſt ein Urphänomen des Lebens und aus ihm nicht auszuſchalten. Kampf muß es darum daſeinsnotwendig innerhalb jeder Geſellſchaftsordnung geben. Doch iſt die Kampfgeſinnung im bündiſchen Staat eine durchaus andere als im demokratiſchen Staat. Der Klaſſenkampf vor allem iſt nicht nur ſeiner realen Erſcheinung nach, er iſt auch der Geſinnung nach eine Eigentümlichkeit des demokratiſchen Staates.

Der Klassenkampf ist ein Vernichtungskampf, er ist ein Kampf ohne alle Gemeinsamkeit. Die Klassen kämpfen als absolut fremde gegeneinander. Sie erkennen, auch wenn sie dem gleichen Volke angehören, keinerlei Verbundenheit zwischen sich an. Sie verhalten sich prinzipiell feindlich gegeneinander, auch wenn sie gerade nicht im Kampfe stehen. Das Ziel jedes Klassenkampfes ist Alleinherrschaft, darum kann dieser Kampf seinem Wesen nach erst dann ein Ende finden, wenn aller Widerstand der anderen endgültig gebrochen ist, wenn eine Klasse zur absoluten Herrschaft gelangt ist.

Im Gegensatz hierzu ist der Kampf innerhalb einer bündisch geeinten Hierarchie ein Streit auf der Ebene der Gemeinsamkeit. Prinzipiell herrscht hier Verbundenheit. Auch im Kampf wird die Verbundenheit nicht aufgehoben, sie wirkt weiter; die Kämpfenden ringen um eine neue Form, um eine neue Entsprechung, um eine neue Verhältnismäßigkeit. Zur Idee des Kampfes innerhalb der Hierarchie gehört also die Verständigung. Der Kampf der Stände gegeneinander mag noch so hart sein, er wird nie sinnlos, er bleibt immer fruchtbar, denn auf dem Grunde liegt die Bereitschaft zur Versöhnung. Der Kampf der Klassen aber als ein Kampf außerhalb des Verstehens schließt jede Möglichkeit der Versöhnung aus. Kampf ist hier Vernichtungskampf, auf seinem Grunde liegt der Haß.

Im Klassenhaß zerfleischt sich die Gesellschaft selber; und Klassenhaß ist das letzte notwendige Ergebnis der aufklärerisch-westlichen Haltung. Diesem Vorgang kann Einhalt geboten werden, aber nur bei vollkommener Abkehr vom westlichen Stil. Nur vom Staate her gibt es einen Weg, und nur dem Körperschaftsstaat kann dies dank seines bündischen Aufbaus gelingen, denn in ihm ist die Leitung nicht in die Hände aller gelegt, ist die Gewalt nicht den zufälligen und wild gewachsenen Verbindungen ausgeliefert. Im Körperschaftsstaat allein besteht die Möglichkeit, daß das Höchstmaß von Übersicht und Umsicht zur Herrschaft gelangt. Wichtigste Aufgabe des an der Herrschaftsspitze Stehenden wird es aber immer sein, die Bildung von Staaten im Staate zu verhindern, mögen sie Klassen, Parteien, Syndikate heißen.

Damit es zum Körperschaftsstaate komme, bedarf es einer neuen Haltung, bedarf es einer neuen Geistigkeit, eines neuen Seelentums. Aber es verrät nur das Festgebanntsein in westliche Vorstellungen

wenn man glaubt, dies neue Seelentum müßte erst einen außerordentlich großen Umfang angenommen haben, es müßte sehr in die Breite gegangen sein, damit sich der Ständestaat verwirklichen lasse. Auf die große Zahl kommt es hier nicht entscheidend an. Das demokratische Zeitalter bedarf freilich einer großen Masse atomistisch Denkender. Zeitalter sind eben nur dann demokratisch oder kollektivistisch, wenn das westliche Denken von allen Besitz ergriffen hat.

Es ist nun eine durchaus irrige Ansicht zu glauben, von einer Änderung des Zeitalters, also von einem „nachindividualistischen Zeitalter", könne erst dann gesprochen werden, wenn eben eine überwiegende Anzahl „nachdemokratisch", „nachindividualistisch" empfindet. Solche Ansicht deutet auf Überschätzung der Masse, auf Überschätzung der Menge, auf die westliche Überschätzung der Zahl. Da der Ständestaat nicht von der Masse gegründet wird, und niemals von ihr gegründet werden kann, so hat er nicht die große Masse zu seiner Voraussetzung. Das Gesicht wird einem hierarchischen Staat nicht von der Menge, der Vielzahl gegeben. Er geht auf keinen Massenbeschluß zurück. Damit er überhaupt Wirklichkeit werde, dazu bedarf es also nicht der großen Zahl.

Die Voraussetzungen für einen Ständestaat sind somit nicht erst dann gegeben, wenn etwa ein Abstimmungsergebnis für ihn zu erzielen ist. Die Vorbedingungen für sein Dasein sind letztlich immer gegeben. Der Ständestaat bildet zu jeder Zeit die Norm des sozialen Lebens. Er ist immer dem sozialen Dasein gemäß. Doch kommt es nicht zu ihm, und bisher ständisch gegliedertes soziales Leben wird aufgelöst, wenn diejenige Schicht, deren Bestimmung der Staat ist, fehlt.

Dies ist immer dann der Fall, wenn die Gesellschaft mit einem Netz von Organisationen und Verbänden überzogen wird, in denen die Einsichtigen und Verantwortungswilligen überstimmt werden. Hat man sich nämlich zum Prinzip der Stimmenmehrheit entschieden, dann hat man auch den Führer ausgeschaltet.

Aber andererseits ist dem Führer nicht erst dann die Möglichkeit der Wirkung und des Wirkens gegeben, wenn ihm eine große Zahl, wenn ihm die Mehrzahl folgt. Der Grundvoraussetzung nach ist die Situation stets „reif" für einen Ständestaat. Anders ausgedrückt: der Bestand des sozialen Lebens verlangt stets nach der ständisch-

hierarchiſchen Ordnung. Aber der Augenblick der Verwirklichung, die Stunde ſeiner Manifeſtation iſt doch erſt dann gekommen, wenn eine Schicht von Menſchen jenes Seelentum vertritt, jener Haltung angehört, die wir kurz die Haltung der Erkenntnis nannten. Ob dieſe Schicht ihr Leitbild das „Reich“ nennt und damit mehr heilignüchtern den Miſſionscharakter betont, oder ob ſie mehr ſachlichnüchtern vom Staat und der ſtaatlichen Notwendigkeit ſpricht, das iſt ſchließlich gleichgültig. Erſt mit dem Daſein einer ſolchen Schicht iſt der ſchöpferiſche Augenblick, iſt die Stunde gekommen. Der hierarchiſche Staat manifeſtiert ſich in dem Augenblick, in dem dieſe Schicht, die als „ſtaatstragender Stand in ſeinem Vorſein“ angeſprochen werden könnte, ſich zur Korporation erhebt.

Dieſer Selbſtſetzungsakt der ſtaatstragenden Menſchenſchicht leitet das Werden der politiſchen Hierarchie ein.

Wie fern oder wie nahe wir dieſer Stunde ſtehen, das ſei hier nicht entſchieden. Geſagt ſei nur, daß in mancherlei Gebilden politiſchen und unpolitiſchen, in mancherlei Bünden, und bei vielen Einzelnen und Einſamen das neue Leben keimt, und daß auch hier nicht die Lauteſten und Unbedenklichſten die beſten Gärtner ſind.

Literatur

Baader, Franz, „Schriften zur Geſellſchaftsphiloſophie“, herausgegeben von Johannes Sauter, Jena 1925. (Die Herdflamme, Band 14)

Kierkegaard, Sören, „Die Tagebücher“, ausgewählt und überſetzt von Theodor Haecker, 2 Bände, Innsbruck 1923.

Spann, Othmar, „Der wahre Staat“, Leipzig 1921. 3. Auflage 1931.

Derſelbe, „Fundament der Volkswirtſchaftslehre“, 4. Auflage, Jena 1929.

Derſelbe, „Kategorienlehre“, Jena 1924. (Ergänzungsbände zur „Herdflamme“, Band 1)

Derſelbe, „Der Schöpfungsgang des Geiſtes“, Jena 1928. (Ergänzungsbände zur „Herdflamme“, Band 3)

Derſelbe, „Geſellſchaftsphiloſophie“, München und Berlin 1928. (Handbuch der Philoſophie)

Derſelbe, „Die Haupttheorien der Volkswirtſchaftslehre“, 20. Auflage, Leipzig 1930.

Seifert, Friedrich, „Charakterologie“, München und Berlin 1929. (Handbuch der Philoſophie)

Heinrich, Walter, Das Ständeweſen mit beſonderer Berückſichtigung der Selbſtverwaltung der Wirtſchaft, Jena 1932.

Inhalt

I. Teil
Grundlegung

Das Prinzip der Hierarchie . . . . . S. 7
Die drei Typen der Entwicklung der Geſellſchaft und ihr Verhältnis zur ſtändiſchen Ordnung . . S. 12

II. Teil
Hierarchiſche Syſteme

Vorbemerkung S. 23 / Platon S. 23 / Ariſtoteles S. 38 / Auguſtin S. 50 / Thomas von Aquin S. 65 / Dante S. 78 / Neuzeit bis Hegel S. 85 / Hegel S. 96 / Adam Müller S. 113 / Schlußbemerkung S. 125

III. Teil
Das Prinzip der Hierarchie in der Gegenwart

Individualismus oder Univerſalismus? . . . . . S. 131
Die politiſche Bedeutung des Prinzips der Hierarchie . . . . . S. 144

*